

قَامُوسُ الْفُقَرَاءِ

جُلْدُ دَوِّمٌ

قاموس الفقہ

جلد دوم

اُردو زبان میں مرتب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلو پیڈیا، جس میں فقہی اصطلاحات، حروف تہجی کی ترتیب کے فقہی احکام، حسب ضرورت احکام شریعت کی مصالح اور معاندین اسلام کے شبہات کے رد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہب اربعہ کو اُن کے اصل مأخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مسائل اور اصولی مباحث پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ ہر بات مستند حوالہ کے ساتھ دل و ذرا سلو ابے عالم زبان۔

تالیف

مولانا خالدر سیف اللہ رحمانی

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد اُردو بازار کراچی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

”قائمونس الفقہ“ کے جملہ حقوق اشاعت و طباعت پاکستان میں مولانا محمد رفیق بن عبد المجید زمزم پبلشرز کراچی کو حاصل ہیں لہذا اب پاکستان میں کوئی شخص یا ادارہ اس کی طباعت کا مجاز نہیں بصورت دیگر زمزم پبلشرز کو قانونی چارہ جوئی کا مکمل اختیار ہے۔

از
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اس کتاب کا کوئی حصہ بھی زمزم پبلشرز کی اجازت کے بغیر کسی بھی ذریعے بشمول فوٹو کاپی برقیاتی یا میکینیکی یا کسی اور ذریعے سے نقل نہیں کیا جاسکتا۔
زمزم پبلشرز کراچی

ملنے پکڑنے کی گہر پتے

- ✱ مکتبہ سید ابوالحسن علیہ السلام کراچی۔ فون: 2018342
- ✱ قدیمی کتب خانہ، بالقابل آرام باغ کراچی
- ✱ صدیقی ٹرسٹ، بسیلہ چوک کراچی۔
- ✱ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور
- ✱ کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی
- ✱ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ
- ✱ ادارہ تالیفات اشرقیہ، بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
- ✱ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ————— قائمونس الفقہ جلد دوم

تاریخ اشاعت ————— اگست ۲۰۰۷ء

باہتمام —————

کمپوزنگ —————

سرورق —————

مطبع —————

ناشر ————— زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینئرز و مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون: 021-2760374

فیکس: 021-2725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: http://www.zamzampub.com

Books Also Available in :
* United Kingdom
AL-FAROOQ INTERNATIONAL
88, Asfordby Street Leicester
LE5-3QG
* United States of America
ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton BL1 3NE
* South Africa
Madrasah Arabia Islamia
P.O. Box 9786
Azzadville 1750 South Africa
E-mail: alfarooq@worldmail.co.za



فہرست مضامین

صفحہ نمبر	پیش لفظ	حضرت مولانا محمد تقی عثمانی
۳۱	احتیاء (اکڑوں بیٹھنا)	○ خواب کی وجہ سے
۳۱	بیٹھنے کی اس کیفیت کا حکم	احتیاط
۳۱	نماز میں احتیاء	تعلیف
۳۱	○ اگر عذر ہو؟	○ حقوق اللہ میں
۳۱	احتساب	○ کمتر عدد پر فیصلہ
۳۱	○ نمی عن المنکر کے تین شعبے	○ مواقع گناہ سے احتیاط
۳۲	○ محاسب کے اوصاف	○ افراط و تفریط
۳۲	احتضار (قریب الموت ہونا)	احکام (سوگ)
۳۲	قریب الموت شخص کو کس طرح لٹایا جائے؟	سوگ کی مدت
۳۲	تلقین	○ احکام کن عورتوں کے لئے ہے؟
۳۳	○ مستحب اعمال و احکام	○ احکام کے احکام
۳۳	○ کلمات کفر، بکرائی کیفیت میں	احدب (کمر خیدہ)
۳۳	○ موت کے بعد کے فوری اعمال	نماز میں کمر خیدہ شخص کا حکم
۳۳	احکام	کمر خیدگی پیدا ہو جانے کا تاوان
۳۳	احکام سے مراد	احراق (جلانا)
۳۳	کن چیزوں میں احکام کی ممانعت ہے؟	○ جلانے کی ممانعت
۳۳	○ احکام کی مذمت	○ جلانے کی وجہ سے پاکی
۳۳	○ قانونی چارہ جوئی	احرام
۳۳	○ ضروری اشیاء کی فراہمی	لغوی و اصطلاحی معنی
۳۳	احکام (بلوغ)	○ احرام کے آداب
۳۳	لغوی و اصطلاحی معنی	○ احرام کی ممنوعات
۳۳	○ علامات بلوغ	احضار
۳۳		لغوی و اصطلاحی معنی

۵۱	إختصاء (آخت ہو جانا)	۳۳	○ احصار کی صورتیں
۵۱	اختصاء کی ممانعت	۳۵	○ محضر کے احکام
۵۱	○ تغییر خلق اور اس کا حکم	۳۵	○ دم احصار کے علاوہ حج و عمرہ کی قضاء
۵۱	○ جانوروں کا اختصاء	۳۵	إحسان
۵۲	○ نس بندی کا شرعی حکم	۳۵	○ لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲	○ قوت تولید کا ضیاع، قابل سرزنش جرم	۳۵	○ احسان رجم
۵۲	○ صلاحیت حمل کا ضائع کر دینا	۳۶	إحیاء موات (زمین کو قابل کاشت بنانا)
۵۳	○ ایک مغالطہ اور اس کا جواب	۳۶	○ افتادہ اراضی کا حکم
۵۳	○ نس بندی کی واضح نظیر	۳۶	أخ (بھائی)
۵۳	○ جنسی خواہش مقصود نہیں	۳۶	○ رضاعی بھائی
۵۳	○ خلاصہ بحث	۳۶	○ نسبی بھائی
۵۳	إختصار (نماز میں اختصار)	۳۷	○ نفقہ و حصانت
۵۳	اختصار سے مراد	۳۷	○ وراثت کے احکام
۵۵	○ دیگر رائیں	۳۷	○ اخوت ہجرت
۵۵	إختلاس (اچک لینا)	۳۸	إخبار (خبر دینا)
۵۵	جیب کترے کا حکم	۳۸	○ خبر و انشاء کا فرق
۵۵	إختلاف	۳۸	○ جھوٹی خبر سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے
۵۵	○ اختلاف برہان و زمان	۳۸	○ تحریر اور ترسیل بھی خبر دینا ہے
۵۵	○ فقہی اختلاف	۳۸	○ روایت ہلال کی خبر
۵۶	○ اختلاف کے اسباب	۳۹	○ خبر و شہادت کا فرق
۵۷	إختیار (پسند کرنا)	۳۹	○ مفقود الخمر کی موت کی اطلاع
۵۷	○ اصولی افتاء میں	۳۹	○ ثبوت نسب کا ایک مسئلہ
۵۷	○ فقہی اصطلاح میں	۵۰	○ مغربی ممالک کے گوشت کا حکم
۵۷	○ تفویض طلاق کے لئے	۵۰	○ محدثین کی اصطلاح میں
۵۷	أخرس (گونگا)	۵۱	أخبثین (پیشاب و پائچاند)
۵۷	گونگے کے احکام	۵۱	○ طبعی تقاضا کے وقت نماز
۵۸	نماز، نکاح و طلاق، قضاء و شہادت، قذف و لعان		

۶۳	اِذَا
۶۳	اِذَا کے معانی
۶۳	اُذِی
۶۳	اُذَان
۶۳	○ اُذَان کی ابتداء
۶۵	○ الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ
۶۵	○ کلمات اُذَان کی جامعیت اور اثر انگیزی
۶۵	○ کلمات اُذَان کی تعداد
۶۶	○ اُذَان کے آداب
۶۶	○ بعض تجویذی غلطیاں
۶۶	○ کلمات اُذَان میں تقدیم و تاخیر
۶۶	○ مسنون طریقہ
۶۷	○ اُذَان کن نمازوں میں ہے؟
۶۷	○ اُذَان شعار دین ہے
۶۷	○ قبل از وقت اُذَان
۶۷	○ جن کی اُذَان مکروہ ہے
۶۸	○ جب از سر نو اُذَان دی جائے گی
۶۸	○ مؤذن کے اوصاف
۶۸	○ اُذَان کا جواب
۶۹	○ قبر پر اُذَان
۷۰	○ اُذَان میں انگوٹھے چومنا
۷۰	اِذْن
۷۰	○ اجازت پر ائے داخلہ
۷۱	○ استیذان کا طریقہ
۷۱	○ استیذان کی صورتیں
۷۲	○ پردہ کی رعایت

۵۸	اِخْتِفاء (آہستہ پڑھنا)
۵۸	○ غیر خجری نمازیں
۵۸	○ آہستہ پڑھنے کی حد
۵۸	جانور پر بسم اللہ اور نکاح و طلاق
۵۸	آمین آہستہ کہے
۵۸	اِداۃ (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۵۹	○ اِداۃ کامل
۵۹	○ اِداۃ قاصر
۵۹	○ اِداۃ شبیہ بالقضاء
۵۹	○ احکام
۵۹	اِدام (سالن)
۵۹	اِدام سے مراد
۶۰	○ سالن نہ کھانے کی قسم
۶۰	○ آنحضور ﷺ کا سالن
۶۰	○ آپ ﷺ کا پسندیدہ سالن
۶۰	ادب
۶۰	لغوی و اصطلاحی معنی
۶۱	○ ادب کا ثبوت
۶۱	ادب کا حکم
۶۱	○ ادب کا دوسرا وسیع مفہوم
۶۱	○ شعر و سخن
۶۲	ظرائف نبوی
۶۲	☆ ادب قاضی
۶۲	اَدِیم (دباغت شدہ چیز)
۶۲	دباغت کی وجہ سے چیز کی پاکی کا مسئلہ
۶۳	اِذ
۶۳	○ اِذ کے معانی

۸۱	○ احتاف کے نقطہ نظر کی توضیح	۷۲	○ اطلاع اپنے گھر میں بھی مستحب ہے
۸۲	○ قاطعین کے دلائل	۷۲	○ عمومی مقامات کے احکام
	○ ارسال کرنے والے کچھ اہم روایات	۷۲	○ ٹیلیفون کا حکم
۸۳	○ اور ان کے بارے میں محدثین کا کلام	۷۳	○ نکاح کی اجازت اور اس کا طریقہ
۸۴	○ مرسل احادیث پر کتابیں	۷۳	اُذُن (کان)
۸۴	○ نماز میں ارسال	۷۳	○ کان کا دھونا اور مسح
۸۵	اُرش (زخم کا تادان)	۷۳	○ کان کو نقصان پہنچانے کی سزا
۸۵	اُ	۷۴	ارتحات
۸۵	○ نکاح بیوگان کا مسئلہ	۷۴	لغوی و اصطلاحی معنی
۸۵	اُرب (خرگوش)	۷۴	مرحمت شہید کا حکم
۸۵	خرگوش کا حکم	۷۴	ارتداد
۸۶	اُزار	۷۴	لغوی و اصطلاحی معنی
۸۶	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار	۷۴	○ ارتداد کی سزا
۸۶	اُسباغ	۷۴	○ فقہی ثبوت
۸۶	اسباغ سے مراد	۷۵	○ ارتداد کا ثبوت
۸۶	اُسبال	۷۵	○ مرتد کے احکام
۸۶	○ لباس میں	۷۶	○ ارتداد کی سزا اور الاسلام میں
۸۷	○ نماز میں	۷۶	اُرسال
۸۷	اُستبراء	۷۶	لغوی و اصطلاحی معنی
۸۷	استبراء کا حکم	۷۶	حدیث مرسل کی تعریف
۸۷	استبراء کی مدت	۷۷	○ صحابہ کی مراہیل
۸۸	استبراء واجب ہونے کے اسباب	۷۸	○ اکابر تابعین کی مراہیل
۸۸	○ استبراء میں	۷۹	○ صفات تابعین کی مراہیل
۸۸	○ استبراء سے طلاق	۷۹	○ تبع تابعین کی مراہیل
۸۸	اُستثناء	۸۰	○ تبع تابعین کے بعد کی منزل روایتیں
۸۹	○ اُستثناء تعطیل	۸۰	○ منزل کو قبول کرنے کی شرطیں

۱۰۰	○ استثناء اور مصالح مرسلہ میں فرق	۸۹	○ استثناء تحصیل
۱۰۰	○ استثناء کی قسمیں	۸۹	○ استثناء کب معتبر ہوگا؟
۱۰۰	○ کتاب اللہ سے استثناء	۸۹	○ ایک اصولی بحث
۱۰۰	○ حدیث سے استثناء	۹۰	○ بیع میں استثناء
۱۰۱	○ آثار صحابہ سے استثناء	۹۰	○ اقرار میں استثناء
۱۰۱	○ استثناء بالاجماع	۹۰	استحمار (استحواہ میں ڈھیلے کا استعمال)
۱۰۱	○ استثناء بالتعامل	۹۰	استحاضہ
۱۰۲	○ استثناء بالتیاس الخفی	۹۰	○ استحاضہ سے مراد
۱۰۲	○ استثناء بالضرورة	۹۰	○ استحاضہ سے متعلق احکام
۱۰۳	○ ضرورت کا دائرہ	۹۱	○ استحاضہ کا خون کب تک حیض سمجھا جائے گا؟
۱۰۳	○ کس استثناء کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس کا نہیں؟	۹۱	استحالة (حقیقت کی تبدیلی)
۱۰۵	استحلاف (قسم کھانا)	۹۲	○ تبدیلی حقیقت کا حکم
۱۰۵	○ مدی علیہ سے قسم کھائی جائے گی	۹۳	○ تبدیلی حقیقت سے مراد
۱۰۵	○ جن امور میں قسم نہیں کھائی جائے گی	۹۳	○ اسلامک فدا کیڈمی انڈیا کی تجویز
۱۰۵	○ حلف لینے کے آداب	۹۳	استحسان (ایک اہم اصولی اصطلاح)
۱۰۶	استحارہ	۹۳	○ لغوی معنی
۱۰۶	○ لغوی اصطلاحی معنی	۹۵	○ اصطلاحی مراد
۱۰۶	○ استحارہ کن امور میں ہے؟	۹۵	○ اصول فقہ میں
۱۰۶	○ دُعَاء استحارہ	۹۶	○ اصطلاحات کا تاریخی سفر
۱۰۷	○ کچھ اور احکام	۹۶	○ استحسان کا حکم
۱۰۷	○ دُعَاء پراکتفاء	۹۶	○ حنفیہ
۱۰۷	○ استحارہ سے پہلے مشورہ	۹۶	○ مالکیہ
۱۰۸	استحلاف	۹۷	○ حنبلیہ
۱۰۸	○ نماز میں استحلاف	۹۷	○ امام شافعی اور استحسان
۱۰۸	استدراہ	۹۸	○ تعبیر سے غلط فہمی
۱۰۸	○ فقہ کی اصطلاح میں	۹۹	○ استحسان کے معتبر ہونے کی دلیل

۱۱۳	○ اصحاب کی صورتیں	۱۰۸	مینارہ وسیع ہو تو مؤذن کیا کرے؟
۱۱۳	پہلی صورت	۱۰۸	استدبار (کسی چیز کو پشت کی جانب رکھنا)
۱۱۳	دوسری صورت	۱۰۸	استبجاء کی حالت میں
۱۱۳	تیسری صورت	۱۰۸	استدلال
۱۱۳	چوتھی صورت	۱۰۸	○ اصول فقہ کی اصطلاح میں
۱۱۳	پانچویں صورت	۱۰۹	استعواء (محنت کرائی)
۱۱۳	○ کیا اصحاب حجت ہے؟	۱۰۹	فقہ کی اصطلاح میں
۱۱۳	○ حجت ہونے کی دلیلیں	۱۰۹	غلاموں سے متعلق خاص مسئلہ
۱۱۵	○ اصحاب اجماع	۱۰۹	استقاء
۱۱۶	○ کچھ فقہی قواعد	۱۰۹	پانی اللہ کی ایک بڑی نعمت
۱۱۶	استطاعت	۱۱۰	استقاء کے معنی
۱۱۶	○ دو صورتیں	۱۱۰	نماز استقاء کب پڑھی جائے؟
۱۱۷	استعارہ (○ اصول فقہ کی ایک اصطلاح)	۱۱۰	صرف دعاء پر اکتفاء کرنا
۱۱۷	○ دو طرح کی مناسبت	۱۱۰	نماز استقاء سے پہلے
۱۱۷	○ علت کی مثال	۱۱۰	نماز کے لئے نکلنے کے آداب
۱۱۷	○ سبب کی مثال	۱۱۰	کون لوگ ساتھ ہوں؟
۱۱۷	استفاضہ (○ خبر کا مشہور ہو جانا)	۱۱۰	نماز کہاں پڑھی جائے؟
۱۱۸	استفتاح	۱۱۰	نماز استقاء انفرادی طور پر
۱۱۸	○ ثناء	۱۱۱	نماز استقاء کی رکعت اور صورتیں
۱۱۸	○ کلمات توجیہ	۱۱۱	استقاء میں خطبہ
۱۱۹	○ کیا کلمات توجیہ بھی پڑھنا مستحب ہے؟	۱۱۱	دعاء اور اس کا طریقہ
۱۱۹	○ چند ضروری مسائل	۱۱۱	چادر پلٹنے کا حکم
۱۲۰	ثناء کے آخر میں "وجل ثناءؤک"	۱۱۲	استقاء کی دعاء
۱۲۰	ثناء کون پڑھے؟	۱۱۲	اصحاب
۱۲۰	استفتاء	۱۱۲	لفوی معنی
۱۲۰	○ کس سے سوال کیا جائے؟	۱۱۲	○ تعریف

۱۲۹	○ حالت استنجاء میں قبلہ کا سامنا یا پیچھا
۱۲۹	○ جہاں استنجاء کرنا مکروہ ہے
۱۲۹	○ حالت استنجاء
۱۳۰	○ ذکر و دعاء
۱۳۰	○ جانے اور نکلنے کے آداب
۱۳۰	○ فراغت کے بعد
۱۳۰	○ احمال (نومولود کا رونا)
۱۳۰	○ نومولود کی موت
۱۳۱	○ استیجاب
۱۳۱	○ وضوء میں سر کے مسح کا حکم
۱۳۱	○ استیلاء (ام ولد ہونا)
۱۳۱	○ ام ولد ہانسی کا حکم
۱۳۱	○ غلای کے سد باب کی حکیمانہ تدبیر
۱۳۱	○ استیلاء
۱۳۱	○ کفار کا غلبہ
۱۳۲	○ اسد (شیر)
۱۳۲	○ شیر سے متعلق احکام
۱۳۲	○ اسراف (فضول خرچی)
۱۳۳	○ کھانے میں اسراف
۱۳۳	○ دینی امور میں اسراف
۱۳۳	○ اسفار (صبح کا روشن ہو جانا)
۱۳۳	○ نماز فجر کا افضل وقت
۱۳۳	○ استاء حمل
۱۳۳	○ روح پیدا ہونے کے بعد
۱۳۵	○ روح سے پہلے
۱۳۵	○ جنین کا حکم
۱۳۵	○ دو حیثیتیں

۱۴۰	○ سوال کے آداب
۱۴۱	○ سوال نامہ اور تعبیر
۱۴۱	○ ناپسندیدہ اور بے مقصد سوالات
۱۴۳	○ استقبال (قبلہ رخ ہونا)
۱۴۳	○ کیا استقبال قبلہ بت پرستی ہے؟
۱۴۳	○ استلام
۱۴۳	○ لغوی معنی
۱۴۳	○ حجر اسود کا استلام اور چند ضروری احکام
۱۴۳	○ کتنی بار استلام کرے؟
۱۴۳	○ استلام کا طریقہ
۱۴۳	○ اگر حجر اسود کا بوسہ لینے میں دوسروں کو تکلیف ہو؟
۱۴۳	○ اگر طواف کے شروع اور آخر میں استلام کیا، درمیان میں نہیں؟
۱۴۳	○ حالت احرام میں حجر اسود کو چھونا یا بوسہ دینا
۱۴۳	○ رکن یمانی کا استلام
۱۴۳	○ کیا حجر اسود کا بوسہ لینا سنگ پرستی ہے؟
۱۴۵	○ استنماء (جلق)
۱۴۵	○ جلق کا حکم
۱۴۵	○ استنوا
۱۴۶	○ اصول فقہ کی اصطلاح میں
۱۴۶	○ استنجاء
۱۴۶	○ استنجاء کا حکم
۱۴۶	○ استنجاء کے ارکان
۱۴۷	○ استنجاء کرنے والے سے متعلق احکام
۱۴۷	○ کن چیزوں سے استنجاء کیا جائے؟
۱۴۸	○ اگر بے ستری کا اندیشہ ہو؟
۱۴۸	○ خارج ہونے والی اور باہر لگنے والی نجاست
۱۴۸	○ استنجاء کی کیفیت
۱۴۸	○ مستحبات و آداب

۱۳۵	○ اشرب (نشر اور مشروبات)	۱۳۶	○ استقامت حاصل کا تادان
۱۳۵	د ۱- خمر	۱۳۷	○ ایک شبہ کا ازالہ
۱۳۵	د خمر کے احکام	۱۳۸	○ قاضی خاں کا استدلال
۱۳۶	د ۲- مخفف و باذوق	۱۳۸	○ اسلام
۱۳۶	د ۳- سکر	۱۳۸	اسلام اور ایمان
۱۳۶	د ۴- نفع زبیب	۱۳۹	○ اسم (نام)
۱۳۶	د حکم	۱۴۰	د ناموں کا انتخاب
۱۳۷	○ حلال مشروبات	۱۴۰	کنیت
۱۳۷	○ اشعار (حج کے جانور کے ساتھ کیا جانے والا ایک خاص عمل)	۱۴۰	نام کب رکھا جائے؟
۱۳۸	○ حدیث سے اشعار کا ثبوت	۱۴۰	○ اسناد
۱۳۸	د امام ابو حنیفہ کا نقطہ نظر	۱۴۱	د سند حدیث کی اہمیت
۱۳۸	○ اشہاد (گواہ بنانا)	۱۴۱	○ اسلام کا اعجاز
۱۳۸	○ حق شفعہ میں اشہاد	۱۴۱	○ اسودین (سانپ، بچھو)
۱۳۹	○ اشہر حرم (حرام مہینے)	۱۴۱	د نماز میں سانپ مارنے کا حکم
۱۳۹	د اسلام سے پہلے	۱۴۱	○ سانپ، بچھو کے شرعی احکام
۱۳۹	د حج یا استثناء	۱۴۲	○ سانپ، بچھو کے لئے جہاز پھونک کا جواز
۱۳۹	○ انہرج (حج کے مہینے)	۱۴۲	○ امیر (قیدی)
۱۵۰	د فقہاء کی رائیں	۱۴۳	خواتین اور بچے
۱۵۰	د عمرہ کا حکم	۱۴۳	مشرکین عرب کے مرد
۱۵۰	○ اسح (انگلی)	۱۴۳	اہل کتاب وغیر عرب مشرکین
۱۵۰	لغت میں	۱۴۳	قیدیوں کا تبادلہ
۱۵۰	شیع اور حساب کے لئے	۱۴۳	○ اشارہ
۱۵۰	انگلی کی دیت	۱۴۳	اشارہ اور تسمیہ
۱۵۱	○ اصفرار (آفتاب کا زرد پڑ جانا)	۱۴۴	○ اشارۃ العین (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۱۵۱	نماز کے لئے مکروہ وقت	۱۴۴	تعریف و مثال
۱۵۱	اصفرار شمس سے مراد	۱۴۴	○ حکم
		۱۴۵	○ اشتمال (کپڑے پہننے کی ایک خاص صورت)

۱۶۰	○ حج میں اضطباع کی حکمت
۱۶۰	اضطباع (نیشا)
۱۶۰	○ سونے کا مسنون طریقہ
۱۶۱	○ ناپسندیدہ طریقہ
۱۶۱	○ سونا ناقض وضو ہے
۱۶۱	○ سجدہ میں اضطباع
۱۶۱	○ لیٹ کر نماز پڑھنا
۱۶۱	اضطراب (حدیث کی ایک خاص اصطلاح)
۱۶۱	○ متن کا اضطراب
۱۶۲	○ معنی کا اضطراب
۱۶۲	○ سند کا اضطراب
۱۶۲	○ ایک دلچسپ مثال
۱۶۳	○ حدیث مضطرب کا حکم
۱۶۳	انگوش (گراں گوش)
۱۶۳	○ کیا گراں گوش قاضی بن سکتا ہے؟
۱۶۳	إطلاق (أصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۱۶۳	○ قرآن مجید کے مطلق کا حکم
۱۶۳	○ اگر ایک جگہ حکم مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید؟
۱۶۴	○ اطلاق اور طلاق
۱۶۴	انطلاق (ایک طرح کی خوشبو)
۱۶۴	اعادہ
۱۶۴	○ قضاء اور اعادہ کا فرق
۱۶۴	اعانت
۱۶۴	○ نیکی میں تعاون
۱۶۵	○ معصیت میں تعاون
۱۶۵	○ تعاون کے مختلف درجات
۱۶۶	○ غیر مقصود تعاون

۱۵۱	اصل
۱۵۱	○ لغوی و اصطلاحی معنی
۱۵۱	○ قیاس و قضاء میں
۱۵۱	ایم (قوت جماعت سے محروم)
۱۵۱	○ بہرہ اور سجدہ تلاوت
۱۵۱	○ بہرے کواد اور نکاح
۱۵۲	أصول دین
۱۵۲	أصول شرع
۱۵۲	○ احکام شرعیہ کے مستقل اور ضمنی ماخذ
۱۵۲	أصول فقہ
۱۵۲	○ اصطلاحی تعریف
۱۵۲	أخویہ (قربانی)
۱۵۳	○ اسلام سے پہلے
۱۵۳	○ قربانی کا ثبوت
۱۵۳	○ ابراہیم واسماعیل کی یادگار
۱۵۳	○ حکم
۱۵۵	○ شرطیں
۱۵۵	○ جانور اور ان کی عمریں
۱۵۶	○ جو محبوب قربانی میں مانع ہیں
۱۵۶	○ جو محبوب قربانی میں مانع نہیں ہیں
۱۵۷	○ ایام و اوقات
۱۵۸	○ شرکت کے ساتھ قربانی
۱۵۸	○ گوشت اور چرم کے مصارف
۱۵۸	○ قربانی کی قضاء
۱۵۹	○ چند آداب و احکام
۱۶۰	اضطباع (حج کا ایک خاص عمل)
۱۶۰	○ اضطباع کی کیفیت

۱۷۴	نکڑے جانور کی قربانی
۱۷۴	اعیاسار (تک حال ہونا)
۱۷۴	○ جن کا نفقہ بہر حال واجب ہوتا ہے
۱۷۴	○ نفقہ زوجیت میں کس کے حالات کی رعایت ہوگی؟
۱۷۵	○ ادائیگی سے قاصر ہونے کے سبب فسخ نکاح
۱۷۵	○ قائلین اور ان کا مسلک
۱۷۶	انہی (ناہینا)
۱۷۶	○ ناہینا کے خصوصی احکام
۱۷۷	○ ناہینا جانور کے احکام
۱۷۷	انکارہ (شب خوں مارنا)
۱۷۷	○ حدیث سے شب خوں کا ثبوت
۱۷۷	انکار
۱۷۷	انکار سے مراد
۱۷۸	○ انکار کے معنی میں محدثین کا اختلاف
۱۷۸	انلال (دھوکہ دینا)
۱۷۸	مال غنیمت کی چوری اور اس کا حکم
۱۷۸	انہاء (بے ہوش ہو جانا)
۱۷۸	○ وضو و نماز پر بے ہوشی کا اثر
۱۷۹	○ بے ہوشی کی حالت میں طلاق اور کفر یہ کلمات
۱۷۹	○ حج کے درمیان بے ہوشی
۱۷۹	○ روزہ اور انکار میں بے ہوشی
۱۸۰	انافضہ (عرقا سے حر و لطف جانا)
۱۸۰	○ انافضہ کے آداب
۱۸۰	اناقہ
۱۸۰	انام
۱۸۰	نفوی معنی

۱۷۷	○ غیر مسلموں کو مکان دینا
۱۷۷	○ ناجائز تعاون کی تین صورتیں
۱۷۷	ایسے کام میں تعاون جس کا مقصود ہی معصیت ہو
۱۷۸	معلوم ہو کہ معصیت کے لئے استعمال ہوگا
۱۷۸	معصیت کی نیت سے تعاون
۱۷۹	اعتاق (آزاد کرنا)
۱۷۹	حضور ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل
۱۷۹	اعتراض (ایک جنسی بیماری)
۱۷۹	اعتراض کی بناء پر فسخ نکاح
۱۷۹	مناظرہ کی اصطلاح میں
۱۸۰	اعکاف
۱۸۰	نفوی و اصطلاح معنی
۱۸۰	اعکاف کا ثبوت
۱۸۰	اعکاف کی حکمت
۱۸۱	○ اعکاف کی قسمیں
۱۸۱	○ اعکاف واجب
۱۸۱	○ اعکاف مسنون
۱۸۲	○ اعکاف نفل
۱۸۲	○ اعکاف کی شرطیں
۱۸۲	○ اعکاف کی بہتر جگہ
۱۸۲	○ عورتوں کا اعکاف
۱۸۳	○ اعکاف کے مستحبات
۱۸۳	○ مفید افعال اعکاف
۱۸۳	○ مسجد سے باہر ٹھکانا
۱۸۳	طبی و شرعی ضرورتیں
۱۸۳	○ اعکاف کی قضاء
۱۸۳	اعرج (نکڑا)
۱۸۳	نکڑے کی امامت

۱۹۲	د مستحب افطار اور اس کی دعاء	۱۸۱	اصطلاحی تعریف
۱۹۲	جن اعذار کی بناء پر روزہ توڑنا جائز ہے	۱۸۲	د اقامہ و قضاء
۱۹۳	اقالہ	۱۸۲	پہلا فرق
۱۹۳	لغوی و اصطلاحی معنی	۱۸۲	دوسرا فرق
۱۹۳	د اقالہ کی شرطیں	۱۸۳	تیسرا فرق
۱۹۳	د اقالہ کی حیثیت	۱۸۳	چوتھا فرق
۱۹۳	اقامت	۱۸۳	پانچواں فرق
۱۹۳	اقامت کی ابتداء	۱۸۳	د اقامہ و اجتہاد
۱۹۳	د اقامت کن نمازوں میں ہے؟	۱۸۳	د فتاویٰ کے نام سے مطبوعہ کتابیں
۱۹۳	د جوہات میں اقامت میں مکروہ ہیں	۱۸۴	د منصب اقامہ کی اہمیت اور کار اقامہ کی نزاکت
۱۹۵	د اقامت کے بعض احکام	۱۸۵	د فتویٰ، عہد نبوی میں
۱۹۵	د اقامت کا زیادہ مستحق	۱۸۷	د عہد صحابہ میں
۱۹۵	د مقتدی کب کھڑے ہوں؟	۱۸۸	د تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں
۱۹۶	اقرار	۱۸۸	د عہد زریں
۱۹۶	تعریف	۱۸۸	د موجودہ دور میں کار اقامہ
۱۹۷	د اقرار کب معتبر ہوگا؟	۱۸۸	د ۱- تخریج
۱۹۷	د اقرار کا اعتبار	۱۸۹	د ۲- ترجیح
۱۹۷	د اقرار سے استثناء	۱۸۹	د ۳- نقل فتویٰ
۱۹۷	د مرض موت میں اقرار	۱۸۹	د فتویٰ- شرعی احکام
۱۹۸	د قرابت کا اقرار	۱۹۰	جب فتویٰ دینا فرض عین ہے
۱۹۸	د طلاق کا اقرار	۱۹۰	جب فتویٰ دینا فرض کفایہ ہے
۱۹۸	اقطاع (جاگیریں)	۱۹۰	محکم الوقوع مسائل پر فتویٰ
۱۹۸	اقطاع سے مراد	۱۹۰	د اصول اقامہ پر کتابیں
۱۹۸	د اقطاع تملیک	۱۹۱	انقضاء (ایک نسوانی بیماری)
۱۹۸	اقسام و احکام	۱۹۱	انقضاء کی بناء پر نسخ نکاح
۱۹۹	د اقطاع استعمال	۱۹۱	افطار
۱۹۹	د اقطاع ارفاق	۱۹۲	د افطار میں غلٹ

۲۰۵	د حالت اکراہ کی طلاق
۲۰۶	د حنفیہ کے دلائل
۲۰۶	○ ان دلائل پر ایک نظر
۲۰۷	○ صفوان بن عمرو کی روایت
۲۰۷	د حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر
۲۰۸	○ طلاق میں ارادہ کی حیثیت
۲۰۸	○ جمہور کے دلائل
۲۰۹	○ دین میں اکراہ
۲۱۰	○ ایک مخالف
۲۱۱	ایکسال (محبت کے درمیان انزال نہ ہونا)
۲۱۱	موجب قتل ہے یا نہیں؟
۲۱۲	آئل (کھانا)
۲۱۲	○ کھانے کا اطلاق
۲۱۲	د روزہ میں انجکشن
۲۱۲	○ نہ کھانے کی قسم
۲۱۲	○ کھانا اور اس کی مقدار
۲۱۳	○ سنتیں اور آداب
۲۱۳	ایکسات
۲۱۳	نماز میں ایکسات کے تین درجات اور ان کے احکام
۲۱۳	ایمارت (علامت)
۲۱۳	علامت اور امارت میں فرق
۲۱۳	ایمارت
۲۱۵	○ امارت ایک شرعی فریضہ
۲۱۵	○ دارالکفر میں شرعی امارت
۲۱۵	د کتاب و سنت کی شہادت
۲۱۶	○ فقہاء کی رائے
۲۱۶	د ماضی بعید کی نظیریں

۱۹۹	ایک مخصوص جینٹ (ایک مخصوص جینٹ)
۱۹۹	تعدہ کی جینٹ
۱۹۹	ایک سال (سرمہ لگانا)
۲۰۰	معمول نبوی ﷺ
۲۰۰	○ روزہ اور عدت میں سرمہ لگانا
۲۰۰	○ سرمہ لگانے کی سنت
۲۰۰	اکترام (کرایہ پر لینا)
۲۰۰	د سواری کے کرایہ کے احکام
۲۰۱	○ ریلوے وغیرہ کا بے ٹکٹ سفر
۲۰۱	○ قانون سے زیادہ مال
۲۰۱	د ریلوے کو نقصان
۲۰۱	○ قانون کی خلاف ورزی پر سزا
۲۰۱	○ بے ٹکٹ مسافروں سے سابقہ کرایہ کی وصولی
۲۰۲	○ ریلوے حادثات میں مسافرین کو ہرجانہ
۲۰۲	○ ریلوے ٹکٹ کا موجودہ نظام
۲۰۲	د مکان کے کرایہ کے احکام
۲۰۲	اکراہ
۲۰۲	د اکراہ تام
۲۰۳	○ اکراہ ناقص
۲۰۳	د اکراہ کی شرطیں
۲۰۳	د احکام کے اعتبار سے اکراہ کی صورتیں
۲۰۳	پہلی صورت
۲۰۳	دوسری صورت
۲۰۳	تیسری صورت
۲۰۳	چوتھی صورت
۲۰۳	○ قولی تصرقات کے احکام
۲۰۳	○ میں چیزیں جن میں اکراہ اور اختیار ہر ایک ہے

۲۲۵	○ مال امانت کی واپسی
۲۲۵	○ مقدار بت میں امانت کا حکم
۲۲۵	○ شرکت میں امانت کا حکم
۲۲۵	○ وکیل بہ حیثیت امین
۲۲۶	○ مال نقطہ کا امین
۲۲۶	○ کرایہ کا سامان
۲۲۶	○ کارگر کو حوالہ کیا ہوا سامان
۲۲۶	○ عاریت کا سامان
۲۲۶	○ قابل توجہ بحثیں
۲۲۷	○ امر کے صیغے
۲۲۷	○ استعمالی معافی
۲۲۸	○ امر کا معنی حقیقی
۲۳۰	○ کیا امر تکرار کا متقاضی ہے؟
۲۳۰	○ کیا امر فی الفور عمل کا تقاضا کرتا ہے؟
۲۳۱	○ کیا امر مامور کی ضد کی ممانعت ہے؟
۲۳۱	امر بالمعروف
۲۳۱	○ معروف سے مراد
۲۳۱	○ امر بالمعروف کا حکم
۲۳۲	○ شعبہ احتساب
۲۳۲	امساک بالمعروف
۲۳۲	املا جہ (دودھ پلانا)
۲۳۳	املاک مرسلہ
۲۳۳	○ قاضی کا فیصلہ باطلنا بھی نافذ ہوگا
۲۳۳	○ املاک مرسلہ کا خصوصی حکم
۲۳۳	ام (ماں)
۲۳۳	○ ماں کے حقوق کی اہمیت

۲۱۷	○ شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتویٰ
۲۱۷	○ برطانوی ہند میں امارت شرعیہ
۲۱۷	○ اسلامی ریاست اور جمہوریت
۲۱۸	امام و امامت
۲۱۸	○ لغوی و اصطلاحی معنی
۲۱۸	○ منصب امامت کی اہمیت
۲۱۸	○ جو لوگ امام بن سکتے ہیں
۲۱۹	○ بعض اہم فقہی اختلافات
۲۱۹	○ جن کی امامت مکروہ ہے
۲۱۹	○ عورت کی امامت
۲۲۰	○ تراویح میں نابالغوں کی امامت
۲۲۰	○ ناپسندیدگی کے باوجود امامت
۲۲۰	○ امامت کا زیادہ حقدار
۲۲۱	○ شیپ ریکارڈ اور ٹی وی کے ذریعہ امامت
۲۲۱	○ خلاف مسک امام کی افتاء
۲۲۲	امان
۲۲۲	○ امان کی مصلحت
۲۲۳	○ اسلام کی فراخ دلی
۲۲۳	○ مسلمانوں کی دارالحرب میں آمد
۲۲۳	○ کافروں کا دارالاسلام میں داخلہ
۲۲۳	○ حق شہریت
۲۲۳	امانت
۲۲۳	○ فقہ کی اصطلاح میں
۲۲۳	○ امانت اور ودیعت کا فرق
۲۲۳	○ امانت کا حکم
۲۲۳	○ مال امانت کی حفاظت

۲۳۱	د امیر المؤمنین کے فرائض	۲۳۳	○ مشترک احکام
۲۳۲	○ امیر المؤمنین کی معزولی	۲۳۳	○ حقیقی ماں کے خصوصی احکام
۲۳۲	○ اہل تشیع کا مسلک	۲۳۴	○ حق حضانت
۲۳۳	الجمع	۲۳۵	د ماں کا نفقہ
۲۳۳	البيان	۲۳۵	د ماں کا موروثی حق
۲۳۳	قرآن میں انسان کے بنیادی حقوق	۲۳۵	○ سوتیلی ماں کے بعض احکام
۲۳۴	○ حیات انسانی کے مختلف ادوار — فقہی نقطہ نظر سے	۲۳۵	امی
۲۳۴	پہلا دور	۲۳۵	امی سے مراد
۲۳۴	دوسرا دور	۲۳۵	د مصحف دیکھ کر نماز میں قراءت
۲۳۴	تیسرا دور	۲۳۶	○ امی کی نماز کا طریقہ
۲۳۵	چوتھا دور	۲۳۶	د امی کی امامت
۲۳۵	الکلام	۲۳۶	○ طلب علم کی ضروری مقدار
۲۳۵	اصطلاح میں	۲۳۶	راہمیر
۲۳۵	○ انشاء کے لئے مینہ	۲۳۶	امیر سے مراد
۲۳۶	الانصار	۲۳۷	○ امیر المؤمنین کا لقب
۲۳۶	الاحکام	۲۳۷	د امیر کے اوصاف
۲۳۶	الاتفاق	۲۳۷	د امیر کے قریشی ہونے کا مسئلہ
۲۳۶	اتفاق کی مختلف صورتیں	۲۳۹	د امیر کا انتخاب
۲۳۷	الانتخاب	۲۳۹	پہلا طریقہ
۲۳۷	د حقیقت بدل جائے تو حکم بدل جاتا ہے	۲۳۹	دوسرا طریقہ
۲۳۷	○ اصول فقہ کی اصطلاح میں	۲۳۹	تیسری صورت
۲۳۷	فقہ کی اصطلاح میں	۲۳۹	چوتھی صورت
۲۳۷	الامور	۲۳۹	○ قہری امامت
۲۳۷	منکر سے قسم کا مطالبہ	۲۴۰	○ موجودہ دور میں انتخاب امیر کی صورت
۲۳۷	الانہار (خون بہانا)	۲۴۰	○ دوٹ کی شرعی حیثیت
۲۳۷	مردار اور بچہ کا فرق	۲۴۰	○ امیر المؤمنین کے حقوق
۲۳۸	اوساطہ مفصل		

۲۵۵	اہل کتاب	۲۳۸	اولوالامر
۲۵۵	اہل کتاب سے مراد	۲۳۸	اولوالامر سے مراد
۲۵۵	○ عصر حاضر کے اہل کتاب	۲۳۸	اولوالامر کی اطاعت
۲۵۵	○ نکاح کی اجازت	۲۳۸	خدا اور رسول و اولوالامر کی اطاعت میں فرق
۲۵۵	موجودہ دور میں کتابی عورتوں سے نکاح	۲۳۹	اہل بیت (کچا چڑا)
۲۵۶	○ اہل کتاب کا ذبیحہ	۲۳۹	○ تطہیر کی دو صورتیں
۲۵۶	○ اہل کتاب کو سلام	۲۳۹	ذبح
۲۵۶	○ قادیانوں کا حکم	۲۳۹	دباغت
۲۵۸	اہل ہوی	۲۳۹	اہل بیت
۲۵۸	اہل ہوی سے مراد	۲۳۹	اہل بیت کی فضیلت
۲۵۸	○ اقتداء میں کراہت	۲۵۰	الذکر
۲۵۹	اہل	۲۵۰	ذکر کے معنی
۲۵۹	اہلیت	۲۵۰	○ معاہدین
۲۵۹	اہلیت سے مراد	۲۵۰	○ مفتوحین
۲۵۹	○ عوارض اہلیت	۲۵۱	○ فوجداری قوانین
۲۵۹	ایاس (ماہیں ہوتا)	۲۵۱	○ مالی قوانین
۲۶۰	○ ایاس کی مر	۲۵۱	○ معاشرتی قوانین
۲۶۰	ایام عشرہ ذی الحجہ	۲۵۱	○ مذہبی آزادی
۲۶۰	عشرہ ذی الحجہ کا روزہ	۲۵۲	○ عبادت گاہوں کی تعمیر
۲۶۰	ایام بیض	۲۵۲	○ مال و اسباب کا تحفظ
۲۶۰	ایام بیض میں روزے	۲۵۲	○ تہذیب کا تحفظ
۲۶۱	ایام تشریق	۲۵۳	○ جزیہ
۲۶۱	ایام تشریق میں بکبیر تشریق	۲۵۳	○ نقص معاہدہ
۲۶۱	ایام تشریق میں روزہ	۲۵۳	○ عہدہ مذکورہ کا قصاص اور دیت
۲۶۱	ایام خمر	۲۵۳	○ اہل ذمہ کے حقوق، ایک نظر میں
۲۶۱	○ قربانی کے دن		

۲۷۱	ایم (مطلقہ و بیوہ)
۲۷۱	نکاح کی اہمیت
۲۷۲	ایمان
۲۷۲	لغوی معنی
۲۷۲	د ایمان کی حقیقت
۲۷۲	د بیٹ ہے یا مرکب؟
۲۷۲	تعمد یق سے مراد
۲۷۳	اعمال کے جزء ایمان نہ ہونے کی دلیلیں
۲۷۳	د ایمان میں کمی و زیادتی
۲۷۴	د ایمان و اسلام
۲۷۴	ایما (اشارہ کرنا)
۲۷۴	د اشارہ سے نماز
۲۷۵	د ہر ہفتن کی نماز
۲۷۵	د اشارہ سے نماز پڑھنے والے کی امامت
۲۷۶	ہ
۲۷۶	بمعنی اتصال
۲۷۶	بمعنی استعانت
۲۷۶	بمعنی سبب
۲۷۶	بمعنی علی
۲۷۶	زائد
۲۷۶	بمعنی بعض اور اس میں فقہاء کے اختلافات
۲۷۷	امام شافعی کا نقطہ نظر
۲۷۸	ا
۲۷۸	طلاق بائن کے معنی
۲۷۸	یاد (صحرا)
۲۷۸	دیہات و صحرا میں نماز جمعہ و عیدین
۲۷۸	یاق (ایک خاص شراب)

۲۷۱	ایام نحر میں روزہ
۲۷۱	ایثار (کسی کام کو طاق عد میں کرنا)
۲۷۲	د استیفاء میں ایثار
۲۷۲	د طاق عد کی اہمیت
۲۷۲	ایجاب
۲۷۲	ایصال ثواب
۲۷۳	معقولہ کا نقطہ نظر
۲۷۳	اہل سنت و الجماعت کا نقطہ نظر
۲۷۳	مالی عبادات کے ذریعہ
۲۷۳	محج کے ذریعہ
۲۷۳	خالص بدنی عبادات کے ذریعہ
۲۷۵	ایصال ثواب پر حد شیں
۲۷۵	لیس لانا انسان الا ماسعی سے مراد
۲۷۶	ایصال ثواب کی بعض قبیح صورتیں
۲۷۷	دعوت کا اہتمام
۲۷۷	قبر پر قاری کو بیٹھنا
۲۷۷	اجرت لے کر ایصال ثواب
۲۷۷	ایما
۲۷۷	لغوی معنی
۲۷۷	د اصطلاح فقہ میں
۲۷۷	د شرطیں
۲۷۸	د ایلاء موقت و مؤبد
۲۷۸	د ایام جاہلیت میں
۲۷۸	د اسلام میں
۲۷۹	د قسم کے بغیر مباشرت نہ کرنے کا عزم
۲۷۹	د ائمہ اربعہ کا نقطہ نظر
۲۷۹	د نقد مال کی تفصیلات

۲۸۳	گندے کنویں سے کتنے فاصلہ پر کنواں کھودا جائے
۲۸۳	(بائن) (طلاق کی ایک خاص صورت)
۲۸۳	د طلاق بائن صغریٰ
۲۸۳	بائن ہونے کی سات صورتیں
۲۸۳	د طلاق بائن کبریٰ
۲۸۳	د طلاق بائن کا حکم
۲۸۵	(بیغاء) (طوطا)
۲۸۵	طوطے کی تلاوت پر کبہ
۲۸۵	(بیعت) (شہدائی بیعت)
۲۸۶	(بطل)
۲۸۶	د لفظ بطل سے طلاق
۲۸۶	(بطل)
۲۸۶	لفظ بطل سے طلاق
۲۸۶	(بغیر) (ناف کے نیچے درم جانا)
۲۸۶	غلام اور باندی میں عیب
۲۸۷	(بغیر)
۲۸۷	بغیر سے مراد
۲۸۷	غیر اللہ کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور
۲۸۸	(بغیر) (سندر)
۲۸۸	د سندر کا پانی
۲۸۸	د بحری جانوروں کے بارے میں فقہاء کی رائیں
۲۸۹	د امام ابو حنیفہ کا مسلک اور دلیل
۲۸۹	د مسلک طانی کا حکم
۲۸۹	د بحری سفر میں نماز
۲۹۰	د سندر کی سفر میں تدفین
۲۹۰	د سندر کی سفر کی دعاء
۲۹۰	(بغیر) (منہ اور شرمگاہ کی بدبو)

۲۷۸	(بازل) (آٹھ سال اونٹ یا اونٹنی)
۲۷۸	(بازی) (باز-پرندہ)
۲۷۸	باز پرندہ کا حکم
۲۷۸	(بازغہ) (زخم کی ایک خاص صورت)
۲۷۸	اس زخم کا قصاص اور دیت
۲۷۸	(باطل)
۲۷۹	د باطل و فاسد کا فرق
۲۷۹	باطل طریقہ پر کھانا
۲۷۹	(باطنی)
۲۸۰	فرقہ باطنیہ کے عقائد اور ان کا حکم
۲۸۰	(بانی)
۲۸۰	مختلف صورتیں
۲۸۰	د باغیوں سے کب جنگ کی جائے؟
۲۸۱	د جنگ میں نرم رویہ
۲۸۱	د باغیوں کے تصرفات
۲۸۱	د مفیدین کے خصوصی احکام
۲۸۱	(باکرہ) (کنواری لڑکی)
۲۸۲	غیر شوہر دیدہ باکرہ کے حکم میں ہے
۲۸۲	زانیہ کا حکم
۲۸۲	د نکاح کی اجازت
۲۸۲	رونا، ہنسنا اور سکوت رضامندی کی علامت ہے
۲۸۲	د باری کی تقسیم
۲۸۲	د زنا کی سزا
۲۸۳	(بالغ)
۲۸۳	(بالوتہ) (گندہ کنواں)
۲۸۳۰	گندے کنوئیں کے احکام

۳۰۳	کیا طلاق یا نك طلاق بدی ہے؟
۳۰۳	بدل خلو (پگڑی)
۳۰۳	○ پگڑی کی مختلف مروجہ صورتیں
۳۰۳	○ زر ضمانت
۳۰۵	مالک مکان کا ابتداء معاملہ میں پگڑی لینا
۳۰۶	○ حق ملکیت اور حق قبضہ
۳۰۶	○ حقوق کی خرید و فروخت
۳۰۷	○ زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے ارشادات
۳۱۰	مانعین کے دلائل اور ان کا جائزہ
۳۱۱	○ دوسری اور تیسری صورتوں کا حکم
۳۱۱	○ چوتھی صورت
۳۱۱	پہنہ (اونٹ)
۳۱۲	بد و صلاح (پہل کی تیاری)
۳۱۲	بد و صلاح سے مراد
۳۱۲	براعت (ایک خاص دستاویز)
۳۱۳	نماء (صحت یابی)
۳۱۳	مریض کی درمیان نماز صحت یابی
۳۱۳	برائ (پائخانہ)
۳۱۳	○ فقہی احکام
۳۱۳	پاخانہ ناپاک ہے
۳۱۳	استنجاء کب واجب ہے؟
۳۱۳	پاخانہ کی راکھ کا حکم
۳۱۳	نماء غیث و بعض (چمھراور پھو)
۳۱۳	چمھراور پھو کے احکام
۳۱۳	چمھراور پھو کھانا درست نہیں
۳۱۳	چمھراور پھو سے پانی ناپاک نہیں ہوتا

۲۹۰	○ اگر بیوی میں یہ مرض ہو؟
۲۹۱	نکاح (ٹاپنا جانور)
۲۹۱	ٹاپنا جانور کی بیچ اور قربانی
۲۹۱	بدعت
۲۹۱	○ لغوی معنی
۲۹۱	○ اصطلاحی تعریف
۲۹۲	○ کوئی بدعت حسن نہیں ہے
۲۹۳	○ بدعت — حدیث رسول کی روشنی میں
۲۹۵	○ بدعت اور سلف و صوفیاء کے اقوال
۲۹۷	○ مرکب بدعت، فقہاء کی نظر میں
۲۹۸	○ علامات
۲۹۹	○ انفرادی عبادت اجتماعی طور پر ادا کی جائے؟
۲۹۹	○ اذکار سری کو جہری پڑھنا
۲۹۹	○ وقت کا تعین
۲۹۹	○ خاص بیت و کیفیت کی تعیین
۳۰۰	○ اضافہ و کمی کا ابہام
۳۰۰	○ مستحبات کو واجب کا درجہ دینا
۳۰۱	○ موقع و محل کی عدم رعایت
۳۰۱	○ غیر مسلموں سے تشبیہ
۳۰۱	بدی طلاق
۳۰۱	○ طلاق بدی کا حکم
۳۰۱	طلاق دینے کا صحیح طریقہ
۳۰۲	○ بدی باعتبار وقت
۳۰۲	○ حالت حیض میں طلاق کا حکم
۳۰۳	○ غیر مدخولہ بیوی کو حیض میں طلاق
۳۰۳	○ بدی بہ لحاظ عدد

۳۱۹	عصمت انسانی کی اہمیت	۳۱۴	مچھر کو برا بھلا کہنے کی ممانعت
۳۱۹	وطی بالشبہ کی صورت میں مہر کا وجوب	۳۱۴	ہم
۳۱۹	بلخ (بلخ)	۳۱۴	انروک (اونٹ کی بیشک)
۳۱۹	بلخ اور اس کا جھوٹا	۳۱۴	نمیدہ (ایک مخصوص مقدار مسافت)
۳۱۹	بلخ کا کھانا	۳۱۴	د) برید کی مسافت
۳۱۹	باطل	۳۱۴	د) پوئل نظام کی فقہی حیثیت
۳۱۹	باطل اور فاسد کا فرق	۳۱۵	د) منی آرڈر کا شرعی حکم
۳۲۰	د) صاحب کشف کی وضاحت	۳۱۵	د) عبد ضعیف کی ایک رائے
۳۲۱	نخج (نخج)	۳۱۵	کائن (کائن کا کپڑا)
۳۲۱	د) نخج کا جھوٹا اور دوسرے احکام	۳۱۶	بہان (باغ)
۳۲۲	نہل (نہری)	۳۱۶	نہل
۳۲۲	د) نہریوں میں زکوٰۃ	۳۱۶	حدیث لم یجد آیا سم اللہ کی تحقیق
۳۲۲	نہل (گائے)	۳۱۶	کیا بسم اللہ جزو سورت ہے؟
۳۲۲	د) گائے کا فضلہ	۳۱۶	د) نماز میں
۳۲۲	د) گوشت، ذبح اور قربانی	۳۱۷	د) کھانے سے پہلے
۳۲۲	د) گائے کی زکوٰۃ	۳۱۷	د) محارم اور ذبح سے پہلے
۳۲۳	د) ہندوستان میں ذبح گاؤں کی ممانعت	۳۱۷	بہاعت
۳۲۵	نکاء (نکاح)	۳۱۷	قرض کی ایک خاص صورت
۳۲۵	د) نکاح میں	۳۱۸	بفاق (تھوک)
۳۲۵	د) نماز میں	۳۱۸	تھوک کے احکام
۳۲۶	د) مردہ پر رونا	۳۱۸	انسان کا تھوک پاک ہے
۳۲۶	نہم	۳۱۸	تھوک چاٹنے سے کب روزہ ٹوٹے گا؟
۳۲۶	د) نہم پاک ہے اور ناقض وضو نہیں	۳۱۸	مسجد میں تھوکنا
۳۲۶	کھانے کے ساتھ مخلوط نہم کا حکم	۳۱۸	نہل (پیاز)
۳۲۶	بلوغ	۳۱۹	پیاز کھا کر مسجد میں جانا
۳۲۶	بلوغ سے احکام شرعیہ کا تعلق	۳۱۹	نہل

۳۳۶	بندوق (بندوق)	۳۲۷	د. علامات بلوغ
۳۳۶	بندوق سے شکار کا مسئلہ	۳۲۷	د. بلوغ کی عمر
۳۳۷	ہنگلی (ہنگلی)	۳۲۷	ہنام
۳۳۷	ہنگلی کی دیت	۳۲۷	د. درمیان نماز وضو ٹوٹ جائے
۳۳۷	ہلم (الو)	۳۲۸	د. معذور نماز کے دوران صحت مند ہو جائے
۳۳۷	د. الو کے فقہی احکام	۳۲۸	د. ضعیف قوی کی امامت نہیں کر سکتا
۳۳۷	الو و منحوس سمجھنا	۳۲۸	د. عمارت کی بیع اور وقف
۳۳۷	الوطال ہے یا حرام؟	۳۲۹	د. عمارت کا اجارہ
۳۳۷	الوکا جھوٹا	۳۲۹	د. عمارت کا غصب
۳۳۷	پیشاب (پیشاب)	۳۲۹	د. عمارت رہن کے احکام
۳۳۷	پیشاب کے فقہی احکام	۳۲۹	ہنت (ہنتی)
۳۳۸	پیشاب کس کا پاک، کس کا ناپاک؟	۳۳۰	اسلام سے پہلے ہنتی کے ساتھ سلوک
۳۳۸	پیشاب سے پاکی کا طریقہ	۳۳۰	د. کفالت و پرورش
۳۳۸	کیا بچوں اور بچیوں کے پیشاب کا حکم ایک ہے	۳۳۱	د. نکاح
۳۳۸	سہائی (ایک گمراہ فرقہ)	۳۳۲	د. میراث
۳۳۸	اس فرقہ کے عقائد	۳۳۲	ہنتی اور بیٹے میں فرق کی وجہ
۳۳۹	سہیہ (چوپایہ)	۳۳۳	د. ہبہ
۳۳۹	سہیہ کی تعریف	۳۳۳	د. رضاعی ہنتی کے احکام
۳۳۹	د. حلال و حرام چوپائے	۳۳۳	د. سوتیلی ہنتی کے احکام
۳۳۹	د. چوپایہ کے ساتھ بد فعلی	۳۳۳	ہنت لبون (سارہ اونٹنی)
۳۴۰	سہات (شب خون)	۳۳۴	زکوٰۃ میں کب ہنت لبون واجب ہوتی ہے؟
۳۴۰	سہان (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)	۳۳۴	ہنت مخاض (ایک سارہ اونٹنی)
۳۴۰	سہان کی تعریف	۳۳۴	زکوٰۃ میں کب ہنت مخاض واجب ہوتی ہے؟
۳۴۰	د. سہان کے ذرائع	۳۳۴	ہنج (ہنج)
۳۴۱	د. قوی و فعلی بیان	۳۳۴	د. دواء ہنج کھانا
۳۴۱	د. درجات کے لحاظ سے سہان کی پانچ صورتیں	۳۳۴	د. ہنج کھ کر حلق دیدے؟

۳۵۴	د شرائط انعقاد	۳۴۲	○ بیان تقریر
۳۵۵	د شرائط فاقہ	۳۴۳	○ بیان تفسیر
۳۵۵	د شرائط صحت	۳۴۳	د بیان تغیر
۳۵۵	د شرائط لزوم	۳۴۳	○ بیان تبدیل
۳۵۵	د حکم	۳۴۳	○ بیان ضرورت
۳۵۶	د بیع نافذ لازم اور غیر لازم	۳۴۳	د بیان حال
۳۵۶	○ بیع موقوف	۳۴۳	د بیان عطف
۳۵۶	د ناجائز بیع کی صورتیں	۳۴۳	د بیان میں تاخیر کا مسئلہ
۳۵۶	د بیع مکروہ	۳۴۵	بیعت (محبت واد کرہ)
۳۵۶	د بیع باطل و فاسد	۳۴۵	د بیعت میں داخل ہونے کی قسم
۳۵۷	د باعتبار قیمت بیع کی قسمیں	۳۴۶	بیعت اللہ
۳۵۷	○ باعتبار مع بیع کی قسمیں	۳۴۶	بیعت اللہ کے مختلف نام
۳۵۸	○ باعتبار مدت بیع کی قسمیں	۳۴۶	د تعمیر کعبہ کی تاریخ
۳۵۸	د بیع غرر	۳۴۸	د کعبہ میں نماز
۳۵۸	○ بیع حمل الحبلہ	۳۴۹	د کعبہ کی چھت پر نماز
۳۵۹	○ بیع طاسرہ	۳۴۹	بیعت المال
۳۵۹	○ بیع منابذہ	۳۴۹	○ ذرائع آمدنی
۳۵۹	د بیع حصة	۳۵۰	د مصارف
۳۶۰	○ حرابہ اور محالہ	۳۵۰	بیع (خرید و فروخت)
۳۶۰	د بیع الغنایم، المایح	۳۵۰	○ خرید و فروخت کے احکام میں چہ بنیادی اصول
۳۶۰	○ بیع حاضر للبادی	۳۵۱	د دھوکہ نہ ہو
۳۶۱	○ تلقی جلب	۳۵۱	○ معصیت میں تعاون نہ ہو
۳۶۲	○ بخش	۳۵۱	○ غرر سے محفوظ ہو
۳۶۲	(بیلام)	۳۵۲	○ نزاع کا اندیشہ نہ ہو
۳۶۲	(بیجانہ)	۳۵۲	○ دیکھنے کا موقع دیا جائے
۳۶۳	بیع ۶ یہ	۳۵۲	○ تقاضہ بیع کے خلاف شرط نہ ہو
۳۶۳	بیع ستمین و معاومہ	۳۵۳	○ بیع کی تعریف
۳۶۳	(قرض پر نفع حاصل کرنے کا حیلہ)	۳۵۳	○ بیع کے ارکان

۳۸۱	بیعت	۳۶۳	د خرید و فروخت میں تنافس
۳۸۱	○ بیعت امارت کی تعبیر	۳۶۵	د بیع معرۃ
۳۸۲	○ بیعت کا طریقہ	۳۶۵	د بیع بالتعاطی
۳۸۲	○ عصر حاضر میں بیعت کی ممکن العمل صورت	۳۶۶	د بیع جاکبہ
۳۸۲	○ رائے دہی کی شرعی عمر	۳۶۶	د بیع الوفاء
۳۸۳	○ عورتوں سے بیعت	۳۶۷	د تالاب میں مچھلی کی بیع
۳۸۳	○ بیعت تصوف اور اس کا مآخذ	۳۶۷	د حدیث نبوی کی روشنی میں
۳۸۳	عمر (کنواں)	۳۶۸	د فقہاء کی رائیں
۳۸۳	○ جب پورا پانی نکالا جائے	۳۶۸	د حنفیہ کا نقطہ نظر
۳۸۳	د بعض مستثنیات	۳۶۹	د سرکاری تالاب کا اجارہ
۳۸۳	○ چھوٹے جانوروں کے مرجانے کا حکم	۳۷۰	د یہ معاملہ باطل ہے یا فاسد؟
۳۸۳	○ مردہ کی پاکی اور ناپاکی	۳۷۱	د شخص تالاب کی مچھلیوں کی خرید و فروخت
۳۸۳	○ اگر پورا پانی نکالنا ممکن نہ ہو؟	۳۷۱	د حوض یا تالاب میں از خود مچھلیاں آجائیں
۳۸۵	○ جب پانی نکالنا مستحب ہے	۳۷۲	د درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع
۳۸۵	○ دوسرے فقہاء کی آراء	۳۷۲	د لونوں پر ہتھ لینا
۳۸۵	اثبتہ (ثبوت کے ذرائع)	۳۷۳	د فرضی بیع
۳۸۶	ثبوت کے مختلف ذرائع	۳۷۳	د قبضہ سے پہلے بیع کا مسئلہ
۳۸۷	تابی	۳۷۳	احادیث نبوی کی روشنی میں
۳۸۷	تابی کی تعریف	۳۷۳	شوافع کا نقطہ نظر
۳۸۷	د تخرمین	۳۷۴	مالکیہ کا نقطہ نظر
۳۸۸	د افاضل تابعین	۳۷۴	حنابلہ کا نقطہ نظر
۳۸۸	○ فقہاء مدینہ	۳۷۴	حنفیہ کی رائے اور ان کی دلیل
۳۸۸	○ امام ابو حنیفہ تابعی تھے	۳۷۵	حنفی نقطہ نظر کی تفصیل
۳۸۹	تایید	۳۷۶	قبضہ سے مراد
۳۸۹	تابوت	۳۷۶	فقہاء کے یہاں مذکورہ قبضہ کی مختلف صورتیں
۳۸۹	تابوت میں تدفین	۳۷۸	قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کی اصل علت
۳۸۹	تو علانی (تو علانی والا)	۳۸۰	خلاصہ بحث
۳۹۰	○ تو علانی والے کی امامت	۳۸۰	د خرید و فروخت میں شرط

۳۰۹	تکالین	۳۹۰	○ تو طلاق والے کی طلاق
۳۰۹	میراث کی اصطلاح میں	۳۹۰	تادیب
۳۰۹	لنگوٹ (لنگوٹ)	۳۹۰	○ شوہر کو تادیب کا حق
۳۰۹	لنگوٹ اور جائیداد کا حکم	۳۹۱	○ استاذ کو تادیب کا حق
۳۰۹	تہذیل	۳۹۱	تائیس (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۳۰۹	بیان تبدیل	۳۹۱	تافیت (اف کہنا)
۳۰۹	تہذیر (فضول خرچی)	۳۹۱	○ نماز میں اف کہنا
۳۱۰	اسراف اور تہذیر میں فرق	۳۹۲	○ والدین کو اف کہنا
۳۱۰	اسراف کی ممانعت	۳۹۲	تاکید
۳۱۱	روٹی کا کھڑا پینک دینا	۳۹۳	○ طلاق میں تاکید
۳۱۱	تجبر (ڈھیلا)	۳۹۳	تائین
۳۱۱	تجسم	۳۹۳	○ انشورس کا مسئلہ
۳۱۱	عجک، تجسم اور قبضہ کا فرق	۳۹۴	○ انشورس کی مختلف صورتیں
۳۱۱	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل	۳۹۴	○ باہمی تعاون پر مبنی انشورس
۳۱۲	○ نماز میں تجسم	۳۹۵	○ کمرشیل انشورس
۳۱۲	○ ایجاب نکاح کے وقت تجسم	۳۹۵	○ سرکاری انشورس
۳۱۲	تج تاہین	۳۹۶	○ تعاون پر مبنی انشورس کا حکم
۳۱۲	تبلغ	۳۹۶	○ سرکاری انشورس کا حکم
۳۱۲	○ نماز میں تبلغ	۳۹۶	○ تجارتی انشورس کے متعلق علماء کی رائیں
۳۱۳	تجویہ	۳۹۷	○ مجوزین کے دلائل
۳۱۳	تجوع (ایک سال گائے)	۳۹۸	○ ان دلائل پر ایک نظر
۳۱۳	تجوت (رات میں نیت کرنا)	۴۰۱	○ ناجائز قرار دینے والوں کی دلیلیں
۳۱۳	○ روزہ کی نیت کا وقت	۴۰۲	○ ان دلائل پر ایک نظر
۳۱۴	تجہین	۴۰۳	○ حادثات کا انشورس
۳۱۴	تکالیح (مسلل کسی کام کو انجام دینا)	۴۰۶	○ ہندوستان کے موجودہ حالات میں
۳۱۴	قضاء رمضان میں تکالیح	۴۰۶	○ خلاصہ بحث
۳۱۴	کفارہ ظہار میں تکالیح	۴۰۸	تاویل
		۴۰۸	لغوی معنی
		۴۰۸	○ مفسرین کے نزدیک
		۴۰۹	○ اصول فقہ کی اصطلاح میں
		۴۰۹	تاکید (کلی کہنیوں میں نماز کی کراہت)

۴۲۳	○ حرام کرنا اللہ ہی کا حق ہے
۴۲۳	محبوب (وادی محب میں ٹھہرنا)
۴۲۴	تحقیق (تجوید کی ایک اصطلاح)
۴۲۵	توحید مناسط (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۴۲۵	تعمیم (ٹالشی)
۴۲۶	ٹالشی کے اصول
۴۲۶	تخلیل
۴۲۶	○ طلاق مغلطہ میں تعمیل
۴۲۶	○ طلاق کی نیت سے نکاح
۴۲۷	○ نماز میں سلام پھیرنے کا حکم
۴۲۸	○ طلاق کرنا اللہ ہی کا حق ہے
۴۲۸	تحلیف (قسم کھانا)
۴۲۸	قسم کب کھلائی جائے؟
۴۲۸	کن امور میں قسم کا اعتبار نہیں؟
۴۲۹	تحسبک
۴۲۹	تحسبک کا طریقہ اور اس کا ثبوت
۴۲۹	حبس
۴۲۹	بیننے کے بعد
۴۲۹	خطبہ جمعہ کے دوران
۴۳۰	تحجۃ الوضوء
۴۳۰	(میراث کی ایک اصطلاح)
۴۳۰	مخرج مناسط (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۴۳۱	تخصیص
۴۳۱	○ تخصیص اور استثناء میں فرق
۴۳۱	○ تخصیص اور تنقیح کے درمیان فرق

۴۱۵	احکام میں تنازع
۴۱۵	تعارف (بیمانی لینا)
۴۱۵	بیمانی کے جواب
۴۱۶	تغریب
۴۱۶	○ بیمار رہنا میں تغریب کا حکم
۴۱۷	○ خواص کے لئے اجتناب
۴۱۷	تجارت
۴۱۷	تجارت کے آداب
۴۱۷	تجارت میں جھوٹی قسم
۴۱۸	غیب پوشی
۴۱۸	تجلیل (جا فور پر دامن نہ لینا)
۴۱۸	موتی کا خضد سے تحفظ
۴۱۸	قربانی کے جا فورہ و زحمن
۴۱۸	تجھیز (غنہ و جھوٹی بیعت)
۴۱۸	گنتی یا جھوٹی دے
۴۱۹	تجہیز
۴۱۹	اگر حالت احرام میں موت ہو؟
۴۱۹	تجہیز
۴۲۰	افتقار و زمین کی آباکاری
۴۲۰	تجہیز
۴۲۰	استقبال قبلہ میں تحری
۴۲۱	نیا استقبال قبلہ قبلہ پر ترقی ہے؟
۴۲۱	○ پاک و ناپاک برتنوں اور کپڑوں کا اختلاط
۴۲۱	○ نماز کی رنعات میں شپ
۴۲۲	○ روضہ میں اشتہاد
۴۲۲	تحریر (نامہ تحریر کرنا)
۴۲۲	تحریم
۴۲۲	○ نماز میں تحریر اور اس کے الفاظ

۳۶۱	○ بسم اللہ کی فقہی حیثیت
۳۶۱	○ بسم اللہ سے کاموں کی ابتداء
۳۶۲	○ ۷۸۶ کا کافی نہیں
۳۶۲	تسبیح (مع اللہ لمن حمد کہنا)
۳۶۲	کون کہے؟
۳۶۲	تسبیح (کوہان کی طرح بنانا)
۳۶۲	قبر میں تسبیح
۳۶۲	تشبیک
۳۶۲	د غیر نماز میں تشبیک
۳۶۳	تشہد
۳۶۳	د تشہد کے کلمات
۳۶۳	د دوسرے احکام
۳۶۴	تصحیح (علم فرائض کی ایک اصطلاح)
۳۶۴	تصدیق
۳۶۴	ایمان کی حقیقت
۳۶۴	تصفیق (ایک ہاتھ کی پشت پر دوسرا ہاتھ مارنا)
۳۶۵	تصویر
۳۶۵	د بے جان تصویریں
۳۶۵	د جاندار کی تصویر
۳۶۶	د تصویریں بطریق احترام
۳۶۸	د بے سایہ تصویریں
۳۶۹	د شرکانہ تصویریں
۳۷۰	د بعض اور احکام
۳۷۰	تطبیق
۳۷۰	ترجیح سے پہلے تطبیق
۳۷۱	پہلا نقطہ نظر

۳۵۲	وضو میں ترتیب
۳۵۳	نمازوں میں ترتیب
۳۵۳	○ سورتوں میں ترتیب
۳۵۳	○ کلمات اذان میں ترتیب
۳۵۳	ترجمان
۳۵۳	طلاق میں ترجمان سے مدد لینا
۳۵۳	ترجیع
۳۵۴	اذان میں ترجیع
۳۵۴	ترجس (وہمال)
۳۵۴	ترسل
۳۵۴	اذان میں ترسل
۳۵۴	تزکیہ
۳۵۵	گواہوں کا تزکیہ
۳۵۵	○ حدیث کی اصطلاح میں
۳۵۶	تبیح
۳۵۶	رکوع اور سجدہ کی تبیح
۳۵۶	تسمیہ (سیاہ کرنا)
۳۵۶	تسلیم
۳۵۷	د نماز میں سلام
۳۵۷	د سلام کا طریقہ
۳۵۷	د سلام کے آداب
۳۵۸	○ سلام کے الفاظ
۳۵۸	○ سلام کے بعض آداب
۳۵۹	تسبیہ
۳۶۰	نام رکھنا
۳۶۰	نام رکھنے کے اسلامی اصول

۴۸۲	○ زانی کو شہر بدر کرنے کی سزا	۴۷۱	دوسرا نقطہ نظر
۴۸۲	راہزن اور شہر بدر	۴۷۳	○ تطبیق کی صورتیں
۴۸۲		۴۷۵	○ رکوع میں تطبیق
۴۸۲	حقیقت کی تبدیلی کا اثر	۴۷۵	تطلاق (طلاق دینا)
۴۸۳	خلق اللہ میں تبدیلی سے مراد	۴۷۵	تطہر
۴۸۳	تغیہ (جنسی خواہش کی تکمیل کی ایک صورت)	۴۷۵	تعالیٰ (خرید و فروخت کی ایک صورت)
۴۸۳	تفریع (أصول فقہ کی ایک اصطلاح)	۴۷۵	زبان سے بولے بغیر خرید و فروخت
۴۸۴	تفریق	۴۷۶	تعزیر
۴۸۴	○ دائمی فرقت کے اسباب	۴۷۶	نماز میں تعدیل کا حکم
۴۸۴	○ وقتی فرقت کے اسباب	۴۷۷	تعویذ
۴۸۵	○ جو صورتیں طلاق کے حکم میں ہیں	۴۷۷	د تعزیر کا ثبوت
۴۸۵	○ جن صورتوں میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں	۴۷۷	○ تعزیر کن جرائم پر ہوگی؟
۴۸۶	○ قانون طلاق میں شریعت کا توازن و اعتدال	۴۷۸	د تعزیر کی حد
۴۸۶		۴۷۸	○ تعزیر یا قتل کی سزا
۴۸۶	د بغوی معنی	۴۷۹	د تعزیر مالی
۴۸۷	د اصطلاحی تعریف	۴۷۹	تعلیق
۴۸۷	د تفسیر قرآن کے مآخذ	۴۷۹	د طلاق میں تعلیق
۴۸۹	○ تفسیر بالرائے	۴۸۰	تعمت (ظلم و زیادتی)
۴۹۰	○ تفسیر کے لئے ضروری علوم	۴۸۰	○ محبت شوہر کا حکم
۴۹۱	تفصیل	۴۸۰	تعوذ (اعوذ باللہ الخ پڑھنا)
۴۹۱		۴۸۰	آغاز تلاوت میں تعوذ
۴۹۱	○ بچوں کا بوسہ	۴۸۰	نماز میں تعوذ
۴۹۲	○ ہالغوں کے بوسہ کا حکم	۴۸۱	ٹٹا کے تابع ہے یا قراءت کے
۴۹۳	○ بیوی کا بوسہ اور نقص و ضوہ کا مسئلہ	۴۸۱	تعین
۴۹۳	○ بوسہ سے حرمت مصاہرت	۴۸۱	تعین کی مختلف صورتیں
۴۹۳	تقریر (أصول فقہ کی ایک اصطلاح)	۴۸۱	تغریب (شہر بدر کرنا)

۵۲۲	مالکیہ اور شوافع کا نقطہ نظر
۵۲۳	تکلیف
۵۲۳	○ شرع اسلامی کا توازن
۵۲۳	کیا کفار احکام اسلامی کے مکلف ہیں؟
۵۲۵	تلاوت
۵۲۵	○ تلاوت کی مقدار
۵۲۶	○ تلاوت کے آداب
۵۲۷	تلبیہ
۵۲۷	تلبیہ کے الفاظ
۵۲۷	دوسرے احکام
۵۲۸	تلبیہ (ایک خاص قسم کا کھانا)
۵۲۸	تلبیہ (خرید و فروخت کی ایک خاص صورت)
۵۲۸	فرضی خرید و فروخت کا حکم
۵۲۸	تلبیہ (نشت نبوب سے تولید)
۵۲۸	○ انجمنی مرد و عورت کے مادہ کا اختلاط
۵۳۰	○ زن و شو کے مادے کا اختلاط
۵۳۱	نشت نبوب سے ثبوت نسب کا مسئلہ
۵۳۲	تلفیق (اصول فقہ کی اصطلاح)
۵۳۲	تلفیق سے مراد
۵۳۳	جواز و عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء
۵۳۵	○ تلفیق (کاشتکاری کا ایک قدیم طریقہ)
۵۳۵	تلفیق (خرید و فروخت کی ایک خاص صورت)
۵۳۵	تلفیق جلب سے مراد
۵۳۵	تلفیق جلب کا حکم
۵۳۶	تلقین
۵۳۶	موت کے وقت تلقین
۵۳۶	موت کے بعد تلقین

۳۹۳	تفسیر (بال کائن)
۳۹۳	حج میں بال کائن سے متعلق چند ضروری احکام
۳۹۳	تقلید
۳۹۳	لغوی معنی
۳۹۵	اصطلاحی تعریف
۳۹۶	تقلید کا حکم
۳۹۶	فروعی احکام میں تقلید
۳۹۶	ایمان و عقیدہ میں تقلید
۳۹۸	○ تقلید — ایک ضرورت
۵۰۰	○ تقلید شخصی
۵۰۲	○ تقلید شخصی کا انحصار بعد میں انحصار
۵۰۳	○ جزوی تقلید اور تجزی اجتہاد کا مسئلہ
۵۰۳	○ مجتہد کے لئے تقلید
۵۰۵	○ بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول
۵۰۶	○ قوت و دلیل کی بنا پر عدول
۵۰۹	○ ضرورت اور مقتضیات زمانہ میں تغیر کی بنا پر عدول
۵۱۱	○ سہولت اور آسانی کے لئے عدول
۵۱۳	○ تقلید عالم اور تقلید عامی میں فرق
۵۱۳	مقلدین کی قسمیں
۵۱۵	شاہ ولی اللہ صاحب کا نقطہ نظر
۵۱۶	○ فقہاء شوافع کے یہاں طبقات
۵۱۷	○ فقہاء حنابلہ کے یہاں طبقات
۵۱۸	○ ابن کمال پاشا کی تقسیم اور اس کی جامعیت
۵۱۹	تقیہ
۵۲۰	اہل سنت والجماعت کا مسلک
۵۲۱	حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف تقیہ کی نسبت
۵۲۱	تکبیر
۵۲۲	○ تکبیرات تشریق

۵۴۶	(خلاف ظاہر مفہوم مرا لینا)	توزیہ
۵۴۶	(وکیل بنانا)	توکل
۵۴۶	(خریدی ہوئی قیمت پر فروخت کرنا)	تولیہ
۵۴۷		تہجد
۵۴۷	نماز تہجد کی فضیلت	
۵۴۷	تہجد کا وقت	
۵۴۷	تعداد اور رکعت	
۵۴۷	قراءت کی مقدار	
۵۴۸	(دائیں حصہ کا استعمال)	عِیْنُ
۵۴۸	مختلف امور میں دائیں حصہ سے کام کا آغاز	
۵۴۸		تیمم
۵۴۹	○ فرض اور سنتیں	
۵۴۹	○ کن چیزوں سے تیمم جائز ہے؟	
۵۴۹	○ تیمم کی شرطیں	
۵۵۰	○ نوافل تیمم	
۵۵۰	○ تیمم غسل کا بھی بدل ہے	
۵۵۰	ٹرین میں تیمم	
۵۵۰	دیگر فقہاء کی را میں	

○ ○ ○ ○

۵۴۶	(فرائض کی ایک اصطلاح)	تمائل
۵۴۷		تملک
۵۴۷	تملک کے لفظ سے نکاح کا انعقاد	
۵۴۷	(حج کی ایک خاص قسم)	تمتع
۵۴۷	تمتع کا طریقہ	
۵۴۷	کون سا حج افضل ہے؟	
۵۴۷		تغافل
۵۴۷	بجسہ سازی کی حرمت	
۵۴۸		تغییل
۵۴۸	○ جنگ میں خصوصی انعام	
۵۴۸		تعمیہ
۵۴۹	(مجاز پھونک)	
۵۴۹	تعویذ لگانا	
۵۴۹	○ تعویذ پر اجرت	
۵۴۹	○ تعویذ اور گنڈے میں بعض بے احتیاطیاں	
۵۴۹		تہاش
۵۴۹	(بولی لگانا)	
۵۴۹		تہنح
۵۴۹	(کھانا)	
۵۴۹	نماز میں کھانا	
۵۴۹		تہجیر
۵۴۹		تشیق مناظ
۵۴۹	(اصول فقہ کی ایک اصطلاح)	
۵۴۹		توافق
۵۴۹	(فرائض کی ایک اصطلاح)	
۵۴۹		تولی
۵۴۹	(ہلاک ہو جانا)	
۵۴۹	حوالہ کا ایک مسئلہ	
۵۴۹		توجیہ
۵۴۹	قریب موت کو سمت قبلہ میں لٹانا	
۵۴۹		توزک
۵۴۹	○ نماز میں بیٹھنے کا طریقہ	

پیش لفظ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، اما بعد !

برادر گرامی جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی ان نوجوان علماء میں سے ہیں جو اپنی ذہانت اور خداداد صلاحیتوں میں اپنے اقران میں ممتاز ہوا کرتے ہیں، انھوں نے مختصر مدت میں متعدد اہم کتابیں تصنیف فرمائی ہیں اور فقہی موضوعات پر علمی مقالات تحریر فرمائے ہیں، اب انھوں نے ”قاموس الفقہ“ کے نام سے ایک عظیم الشان تالیف کا سلسلہ شروع فرمایا ہے، جس کی پہلی جلد شائع ہو چکی ہے اور اب دوسری جلد زیر طبع ہے۔

”قاموس الفقہ“ کے نام سے فقہی اصطلاحات کی ایک مختصر لغت کا تصور ذہن میں ابھرتا ہے، لیکن مولانا نے احقر کو اس کا جو مسودہ برائے مطالعہ دکھایا، اس کے معتد بہ مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ درحقیقت یہ ایک موسوعی قسم کا کام ہے، انھوں نے صرف فقہی اصطلاحات کے مختصر تعارف پر اکتفاء نہیں کیا ہے، بلکہ فقہ اور اصول فقہ میں کسی بھی جہت سے استعمال ہونے والے الفاظ کا استقصاء کر کے ہر لفظ پر ایک مقالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں اس لفظ کی تشریح و تعریف کے علاوہ اس لفظ کے متعلق فقہی مباحث کو بھی اختصار اور جامعیت کے ساتھ سمیٹنے کی کوشش فرمائی ہے، اگر کسی اہم مسئلے میں فقہاء کا اختلاف تھا تو اسے بھی حوالوں اور بعض اوقات دلائل کے ساتھ بیان کیا ہے، لیکن فقہی جزئیات کی تفصیل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق بیان کی ہے۔

اگر کتاب کے اسلوب ترتیب اور اس میں درج کئے گئے مباحث کے انداز کو دیکھا جائے تو آج کل اس قسم کے کام اکیڈمیوں کے کرنے کے سمجھے جاتے ہیں، لیکن مولانا نے تنہا اس عظیم کام کا بیڑا اٹھایا ہے، اس سلسلے میں ان کی ہمت اور محنت قابلِ داد ہے، زبان بھی انھوں نے عام فہم استعمال کی ہے، تاکہ علماء و طلباء کے علاوہ دینی علوم کے مطالعے کا ذوق رکھنے والے عام حضرات بھی اس سے مستفید ہو سکیں۔

احقر اس وقت حیدرآباد دکن میں صرف تین چار دن کے لئے قیام پذیر ہے، یہ حاضری مجمع الفقہ الاسلامی ہند کے سیمینار میں شرکت کی مناسبت سے ہے، اور مقاصد سفر کی مصروفیات بہت زیادہ ہیں، اس لئے پورے مسودے سے مستفید ہونے کا تو موقع نہیں مل سکا، لیکن جستہ جستہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا اور یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مختصر وقت میں کام کا ایک بڑا حصہ مولانا نے مکمل کر لیا ہے اور بہت سے مفید مضامین اس کتاب میں جمع ہو گئے ہیں، فقہی مضامین کے بیان کے لئے تعبیر میں جس سہولت، فوائد قیود کی رعایت اور احتیاط

کی ضرورت ہوتی ہے، اردو زبان میں اس کا لحاظ کافی مشکل کام ہے، لیکن احقر نے دیکھا کہ فاضل مؤلف اس مشکل کام میں بڑی حد تک کامیاب رہے ہیں، اس سلسلے میں بعض مشورے بھی احقر کے ذہن میں آئے، وہ بھی پیش کر دیئے گئے۔

فاضل مؤلف نے موقع کی مناسبت سے جدید عصری مسائل کو بھی اپنی سوچ اور بحث کا موضوع بنایا ہے اور ان مسائل کے سلسلے میں اپنی آراء بھی دلائل کے ساتھ ذکر کی ہیں، ان آراء میں سے بعض سے احقر کو اتفاق بھی ہوا، بعض آراء قابل غور بھی محسوس ہوئیں، اور بعض میں کلام کی گنجائش نظر آئی، بحیثیت مجموعی یہ کتاب اصحاب علم اور اہل قلم کے لئے غور و فکر کا مواد فراہم کرے گی اور عام مسلمانوں کے لئے فقہی اصطلاحات و احکام کو نسبتاً آسان طریقے سے سمجھنے میں مدد دے گی۔

اللہ تعالیٰ فاضل مؤلف کو سہولت کے ساتھ اس کتاب کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائیں اور اسے اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازیں۔ آمین

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۹/محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

(نائب مہتمم و شیخ الحدیث: دارالعلوم کراچی و سابق جسٹس وفاقی شریعہ کورٹ، پاکستان)



ہے، کہ یہ زیادہ قرین ادب اور نماز کی عمومی حیثیت سے ہم آہنگ ہے۔

احساب

”احساب“ کے معنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، بھلائی کا حکم دینا اور اس کی تردید، برائیوں سے روکنا اور اس کا سد باب کرنا ہے، یوں تو خیر امت ہونے کے لحاظ سے احساب پوری امت کا فریضہ منہی بلکہ اس امت کا نقطہ امتیاز ہے۔

نہی عن المنکر کے تین شعبے

لیکن اسلامی حکومت میں معروف کی تحفیظ، برائی کی روک تھام اور مظالم کے سد باب کے لئے تین مستقل محکمے قائم تھے، ایک عدالت و قضاء کا، دوسرا دفع مظالم اور تیسرا شعبہ احساب، ان میں محکمہ مظالم کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل تھی، جو ہر قسم کے قضیہ میں بزور قوت شرعی فیصلہ کو لاگو اور نافذ کرتا تھا اور اس کے اختیارات بہت وسیع تھے۔

دوسرے شعبہ قضاء جو ان تمام امور کی بابت صرف فیصلے کا ذمہ دار تھا جو اس کی عدالت میں پیش ہوں، اور تیسرے احساب جو محدود اور عمومی مسائل میں معمولی سرزنش کے ذریعہ منکر سے روکنے اور بہ قوت معروف پر عمل کرانے کا فریضہ انجام دیتا تھا اور یہ تینوں ہی شعبے عدلیہ سے متعلق تھے۔

محاسب کے اوصاف

میضہ احساب کے تحت جو ”محاسب“ مقرر ہوں ان کو ثقہ، دیندار، ذی رائے، قوی الارادہ، دین میں متصلب اور منکرات سے واقف ہونا ضروری ہے، ان کے ذمہ ہے کہ حقوق اللہ، حقوق

(اکڑوں بیٹھنا)

احتباء

”احتباء“ بیٹھنے کی خاص کیفیت ہے، آدمی سرین کے سہارے بیٹھے اور اپنی پنڈلیاں سینہ کی طرف اٹھا کر اس کے گرد ہاتھ باندھ لے، (۱) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ایک دفعہ عشاء کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتظار کرتے ہوئے اس طرح بیٹھنے کا ثبوت ہے، لیکن نماز میں یہ مکروہ ہے، ایک تو اس لئے کہ نماز میں جو بیٹھنے کی ہیئت مسنونہ ہے یہ اس کے خلاف ہے، دوسرے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”اقعاء“ سے منع فرمایا ہے، اور ”اقعاء“ سے نشست کا کیا طریقہ مراد ہے؟ اس کی محدثین نے جو صورتیں بتائی ہیں، ان میں یہ صورت بھی داخل ہے جو ابھی مذکور ہوئی، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

الاقعاء ان يضع اليه على الارض وينصب

دکبتہ . (۲)

اقعاء یہ ہے کہ اپنی سرین کو زمین پر رکھے اور گھٹنوں کو اوپر کی سمت کھڑا کر لے۔

اگر عذر ہو؟

البتہ اگر عذر کی بنا پر فرض نمازیں، یا بلا عذر نفل نمازیں بیٹھ کر ہی پڑھنا چاہے تو ”قعدہ“ اور ”قیام“ کی حالت کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے قیام کی کیفیت اس طرح ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلہ میں تین روایتیں منقول ہیں، حالت تشہد کی طرح دوڑاؤ بیٹھے، آلتی پالتی بیٹھے، یا ”احتباء“ کرے، امام ابو یوسفؒ نے فرمایا: احتباء کرے یا آلتی پالتی بیٹھے، (۳) لیکن بہ شرط آسانی ترجیح بہر حال دوڑاؤ بیٹھنے کو ہے اور یہی معمول

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱۰۶/۱، مدایہ المحتشد ۱۳۹/۱، کراۃ الاقعاء فی الصلوۃ

(۱) العنجد فی اللغة ۱۱۵

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۵۶/۱

ہے، موت کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے مشہور اور قوی مسلک کے مطابق تلقین نہیں کی جائے گی۔

مستحب اعمال و احکام

ایسے وقت میں اہل خیر اور دین دار حضرات کا مریض کے قریب بیٹھنا اور سورۃ یٰسین کی تلاوت کرنا مستحب ہے، (۲) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس سورہ کی تلاوت کی وجہ سے روح کا ٹکنا آسان ہو جاتا ہے، اس وقت وہاں پر خوشبو رکھنا بھی بہتر ہے، عائشہ عورت یا جنبی کے وہاں بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

کلمات کفر، بحرانی کیفیت میں

اس حالت میں اگر مرنے والے کی زبان سے کوئی کفر یہ کلمہ نکل گیا، تو اس کی وجہ سے اس کو کافر نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ مسلمانوں ہی کے جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسی طرح تلقین و تدفین ہوگی۔

موت کے بعد کے فوری اعمال

موت کے بعد اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں گی، ٹھوڑی کے حصہ کو ایک کپڑے کے ذریعہ پیشانی کی طرف باندھ دیا جائے گا، ہاتھ، ہاتھ کی انگلیاں، ران پنڈلیوں وغیرہ کو پھیلا کر درست کر دیا جائے گا، بہتر ہے کہ جس کپڑے میں موت ہوئی ہے اسے اتار کر اوپر سے کسی دوسرے کپڑے سے سارا جسم ڈھک دیا جائے اور اس کی نعش کسی تخت وغیرہ پر رکھ دی جائے، ٹھوڑی باندھتے وقت درج ذیل دعا پڑھے۔

بسم اللہ و علیٰ ملۃ رسول اللہ اللہم بسر علیہ
امرہ و سہل علیہ ما بعد و اسعدہ بقاء ک

العباد اور بندوں اور خدا کے درمیان مشترکہ حقوق کی ادائیگی اور اسی طرح ان امور میں کوتاہی، معصیت اور گناہ و ظلم کے سد باب کے لئے قوت کا استعمال کریں، شرعی احکام نافذ کریں اور حسب ضرورت تھوڑی بہت تعزیر بھی کریں، نیز ایسے فقہی احکام و مسائل جو فقہاء کے درمیان اختلافی ہوں اور کسی کے نزدیک وہ جائز ہو ل اور کسی کے یہاں ناجائز، ایسے امور کے ارتکاب کو ”مکڑ“ اور ”برائی“ کے زمرہ میں جگہ نہ دیں، گو خود اس کا مسلک اس کے خلاف ہو، محتسب کی باضابطہ بیت المال سے تنخواہ متعین ہوگی اور یہ کام اس کا منصبی وظیفہ شمار کیا جائے گا۔ (۱)

(اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے الفقہ الاسلامی وادلت

۶/۶۳-۷۱ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)۔

(قریب الموت ہونا)

احتضار

موت کے قریب ہونے کی حالت کو ”احتضار“ کہتے ہیں، اس کی علامت یہ ہے کہ پاؤں ڈھیلے پڑ جائیں کھڑے نہ ہوں، کان کی لویں جھک جائیں اور چہروں میں نرمی باقی نہ رہے — اس حالت میں مسنون طریقہ یہ ہے کہ دائیں پہلو پر اس کو قبلہ رخ کر کے لٹا دیا جائے، بشرطیکہ اس میں کوئی مشقت اور دشواری نہ ہو، اگر دشواری محسوس ہو تو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے، اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ اسے چت لٹایا جائے، لیکن سر کے نیچے کوئی چیز رکھ کر اسے کسی قدر اونچا کر دیا جائے، تاکہ چہرہ کا رخ قبلہ کی طرف ہو، (۲) دوسرے کلمہ شہادتین کی تلقین کرے، تلقین کی صورت یہ ہے کہ شہادتین کو بلند آواز سے بار بار سانسے پڑھے، مگر اس اس کو پڑھنے کو نہ کہے کہ مبادا اس کی زبان سے انکار کا لفظ نکل آئے، یہ تلقین مستحب

(۱) قاضی ابوالحسن ہمدانی (م ۳۵۰ھ) نے اپنی کتاب ”الاحکام السلطانیہ“ میں ایک مستقل باب ۴۰ میں اسی موضوع پر لکھا ہے۔ یہ فقہ حنفی سے مستفاد ہے۔

(۲) دیکھئے: درمختار ورد المحتار ۳/۴۸ مع تحقیق شیعہ عدل احمد وغیرہ (۳) ہندیہ ۱/۱۵۷

بھی یہی رائے ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، امام محمدؒ کے ہم خیال ہیں۔ (۵)

احکام کی مذمت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑے سخت الفاظ میں اس طرز عمل کی مذمت فرمائی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جس شخص نے احکام کیا وہ گنہگار ہے، (۶) ایک حدیث میں آپ ﷺ نے اس طرح ذخیرہ اندوزی کرنے والے کو طحون قرار دیا ہے، (۷) شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل شہر کے مشقت اور نظم مملکت کے لئے فساد اور بگاڑ کا باعث ہے۔ (۸)

قانونی چارہ جوئی

فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ ایسے ذخیرہ اندوز اور خود غرض تاجروں کے خلاف اقدام کرتے ہوئے ان کو اپنا مال بازار میں لانے کے لئے مجبور کرے، (۹) اور اگر وہ اشیاء بہت گراں قیمت پر فروخت کریں تو قیمتوں کا تعین اصحاب رائے سے مشورہ کے بعد کر دے اور ان کو اسی قیمت پر بیچنے پر مجبور کرے۔ (۱۰) یہ تو اس صورت میں ہے جب تاجر ذخیرہ اندوزی کریں، لیکن اگر کاشتکار اپنی زائد از ضرورت پیداوار روک رکھے اور بازار میں نہ لائے تو یہ فقہی تصریحات کے مطابق ”احکام“ شمار نہ ہوگا، البتہ بہتر طریقہ یہی ہے کہ وہ زائد از ضرورت مال بازار میں لے آئیں اور فروخت کریں، (۱۱) مگر شریعت کے عام اصول سے

واجعل ماخرج البه خيرا مما خرج عنه . (۱)

اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، خداوند! اس پر اس کے معاملے کو آسان کر دے اور اس پر بعد کے مرحلوں کو سہل بنادے، اسے اپنے لقاء کا شرف بخش اور اس کے لئے آخرت کو دنیا سے بہتر بنادے۔

مستحب طریقہ ہے کہ پڑوسیوں اور دوسرے قرابت داروں کو اس کی اطلاع کر دی جائے، مگر اس سلسلے میں زیادہ تکلف اور اس کی وجہ سے نماز جنازہ میں تاخیر شریعت میں ناپسندیدہ ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ اس شخص منزل کو آسان فرمائے اور اس گنہگار غریق عصیاں کو حسن خاتم کی دولت سے سرفراز کرے ہو بسا قبل منا انک انت السميع العليم ۔

احکام

احکام، اشیاء ضروریہ کو خرید کر اس طرح روک رکھنے کا نام ہے، جس سے اہل شہر کو مشقت ہو، (۳) یہ گراں اگر اس لئے ہو کہ مارکٹ گراں ہوگا تب فروخت کریں گے تو بھی گناہ ہے اور اگر اس لئے ہو کہ قحط پڑنے کے بعد مال بازار میں لائیں گے تب تو سنگین گناہ ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک احکام اور ذخیرہ اندوزی صرف غذائی اشیاء میں ممنوع ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام اشیاء مایحتاج اس میں داخل ہیں، (۴) امام مالکؒ کی

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۱۵۷، بدایۃ المجتہد ۱/۲۲۹، کتاب احکام البیت

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۳/۲۱۳

(۵) کتاب الانصاح عن معانی الصحاح ۱/۳۶۶، باب التفسیر والاحتکار

(۷) ابن ماجہ عن عمرؓ: ۱/۱۵۶

(۹) فتاویٰ قاضی خان، ہندیہ: ۳/۲۱۳

(۱۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۳/۲۱۳

(۲) الہدایہ: ۳/۳۳۲-۳۳۱، الفتاویٰ الہندیہ: ۳/۶۰۲

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۳/۱۰۳

(۶) من احتکر فهو خاطی، مسلم عن معمرؓ: ۳/۳۱

(۸) حجة الله المألعة ۳/۱۰۲

(۱۰) الاشیاء والنظائر: ۸۷

مجموعی طور پر جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر مملکت اسلامی محسوس کرے کہ انسان کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں ہے تو ان کو اس پر مجبور کر سکتی ہے، اس لئے کہ شریعت کا ایک اہم قاعدہ ہے کہ ”الظہر یزال“ (نقصان و دشواری کا ازالہ کیا جائے گا)۔

ضروری اشیاء کی فراہمی

بلکہ اسلامی تعلیمات ہمیں بتاتی ہیں کہ معاشرہ کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے حکومت ارباب و دولت اور سرمایہ داروں کی بلا قیمت اپنا سامان نکالنے پر مجبور کر سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا

من كان له فضل من زاد فليعده به على من لا زاد له (۱)

کہ جس شخص کے پاس سامان خورد و نوش ضرورت سے زیادہ ہو وہ اسے دے دے جو اس سے محروم ہے۔

تین سو صحابہ کے ساتھ حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں ایک لشکر تھا جس کا سامان خورد و نوش ختم کے قریب ہو گیا، حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے جس کے پاس جو کچھ سامان خورد و نوش جمع کرنے کا حکم دیا اور پھر سکھوں میں برابر تقسیم کر دیا۔ (۲)

اس قسم کی مختلف روایات اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابن حزم اندلسی نے جو رائے قائم کی ہے وہ یہ ہے کہ

ہر بستی کے دولت مندوں کا فریضہ ہے کہ وہ فقراء اور محتاجوں کی معیشت کے ذمہ دار ہوں اور امیر المسلمین ان کو اس کے لئے مجبور کر سکتا ہے اور ان کی بنیادی

ضروریات میں حاجت کے مطابق روٹی، موسم کے لحاظ سے سردی اور گرمی کے کپڑے اور رہائش کے لئے ایک ایسے مکان کی فراہمی ہے جو گرمی، دھوپ، بارش اور سیلاب سے محفوظ رہ سکے۔ (۳)

ابن حزم ظاہری گواہ اپنے تشدد اور ظاہریت میں مشہور ہیں اور ان کی مایہ ناز تصنیف ”المحلی“ اس کا واضح ثبوت ہے، مگر یہاں انہوں نے جس رائے کا اظہار کیا ہے وہ شرع اسلامی کے مجموعی مزاج اور اس کی روح کے عین مطابق ہے۔

(بلوغ)

احکام

احکام ”حلم“ سے ہے، ”حلم“ کے معنی لذت آفریں خواب کے ہیں، انزال ہو یا نہ ہو، لیکن عرف میں احکام ایسے خواب کے ساتھ انزال ہو جانے کو کہتے ہیں اور فقہ کی کتابوں میں بسا اوقات یہ لفظ مطلقاً بالغ ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

علامات بلوغ

بلوغ کی علامتیں لڑکوں میں انزال، ناف کے نیچے بال کا اُگ آنا، حاملہ کر دینا وغیرہ ہے اور عورت کے لئے حیض، جسم کے مخصوص حصہ میں بال نکل آنا اور احکام ہے، اگر بلوغ کی یہ علامتیں ظاہر نہ ہوں تب بھی لڑکے ۱۸ سال کی عمر میں اور لڑکیاں ۱۷ سال کی عمر میں بالغ تصور کی جائیں گی، امام صاحب سے دوسرا قول یہ بھی منقول ہے کہ مرد و عورت ہر دو کے لئے بلوغ کی عمر ۱۵ سال ہے، یہی امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کی رائے بھی ہے اور ہمارے زمانہ کے حالات اور مزاج کے لحاظ سے شاید یہی رائے زیادہ قرین قیاس ہے۔

(۲) بخاری ۶۲۵/۲، عروہ سفیح البحر

(۱) مسلم ۸۰۳

(۳) ابن حزم ظہری، محلی ۵۲۲

بلوغ کے بعد آدمی پر تمام عبادات اور بندوں سے متعلق حقوق و فرائض اور ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، نیز وہ اپنے معاملات میں خود مختار اور آزاد قرار پاتا ہے۔ (۱)

خواب کی وجہ سے

نیند کی حالت میں شہوت انگیز خواب دیکھنے کے بعد انزال کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، (۲) اگر صرف خواب دیکھے مگر انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ حکم جس طرح مردوں کے لئے ہے عورتوں کے لئے بھی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ام سلمہؓ نے اس بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نعم اذرات، غسل واجب ہوگا بشرطیکہ انزال ہو۔ (۳)

احتیاط

احتیاط کسی مسئلہ میں اس رائے اور طریقہ کو ترجیح دینے کا نام ہے جس میں شک و شبہ اور احتمال کم ہو، علامہ جرجانی اس کی تعریف ”حفظ النفس عن الوقوع فی العالَم“ سے کیا ہے۔ (۴)

حقوق اللہ میں

امام ابوالحسن کرخي (متوفی: ۳۴۰ھ) لکھتے ہیں کہ احتیاط اللہ کے حقوق میں برتی جائے گی، بندوں کے حقوق میں نہیں، (۵) مثلاً اگر نماز کے بارے میں جائز اور فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہو جائے تو احتیاط یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کر لیا جائے، اسی طرح جہاں حلال اور

حرام جمع ہو جائیں، یا ایسی دو دلیلیں پیش نظر ہوں جن میں سے ایک ممانعت کو اور دوسری اسی چیز کے حکم یا جواز کو بتلاتی ہو ممانعت کو ترجیح دی جائے گی، چنانچہ سیدنا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے دو سکی بہنوں کو باندی کی حیثیت سے جمع کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ قرآن کی ایک آیت اسے حلال قرار دیتی ہے اور دوسری حرام، اس لئے میرے نزدیک اس کو حرام ہی رکھنا زیادہ بہتر ہے۔ (۶)

مکثر عدد پر فیصلہ

اسی طرح جب دو ایسی چیزیں جمع ہو جائیں جن میں سے ایک کم کو بتاتی ہو اور دوسری زیادتی کو تو کم والی تعداد کو احتیاطاً ترجیح دی جائے گی، (۷) مثلاً اگر کسی شخص کو نماز میں یہ شبہ ہو جائے کہ ہم نے تین رکعت پڑھی یا چار رکعت اور یہ شبہ اس کو پیش آتا رہتا ہو، تو اسے چاہئے کہ تین شمار کرے، اس لئے کہ یہ تعداد متعین ہے۔ (۸)

مواقع گناہ سے احتیاط

اصل میں تمام ہی شرعی امور میں شبہ اور احتمال سے بچ کر ایسی راہ اختیار کرنا جس میں معصیت اور گناہ کا شائبہ نہ ہو احتیاط ہے اور یہ شریعت میں مطلوب ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو جانور کھیت کی آروں پر چلتا رہے قریب ہے کہ وہ اس کھیت میں پہنچ جائے، یہی حال گناہوں کا ہے، کہ اگر آدمی گناہ کے قریب جاتا رہے تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ خود گناہ میں مبتلا ہو جائے۔ (۹)

(۲) بدایۃ المحتند: ۱/۳۶

(۳) کتاب التعریفات: ۳۳

(۶) ابن نجیم مصری: الاشیاء والنظائر: ۱۳۳، نواب صدیق حسن خاں،

(۹) عن النعمان بن بشیر، مسلم: ۲۸/۳

(۱) الہدایہ: ۳۳۰-۳۳۱، الفیاضی الہندیہ: ۲۰۲۳

(۳) بخاری و مسلم عن أم سلمة بخاری: ۱/۱۳۶

(۵) قواعد الفقہ، مولانا عمیم الاحسان، محوالہ: اصول الکرخی

حصول الملمول: ۱۵، یہ احادیث کی رائے اس سے مختلف ہے، الہدایہ: ۲۸/۲، کتاب النکاح

(۸) ہندیہ: ۱/۱۳۰

(۷) حصول الملمول: ۱۵

افراط و تفریط

احداد (سوگ)

لیکن اس معاملے میں بھی ضرورت سے زیادہ غلو امت کے لئے تنگی کا باعث بن جائے، اسلام کی نگاہ میں ایک ناپسندیدہ عمل ہے، چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کچھ صحابہ کے ساتھ ایک پانی کے پاس سے گذر ہوا، صحابہ نے دریافت کرنا چاہا کہ کیا اس جگہ درندے جانور بھی آیا کرتے ہیں اور اس سے پیتے ہیں تو حضور نے لوگوں کو اس کا جواب دینے سے منع کر دیا، (۱) مقصود یہ تھا کہ اس طرح کی تحقیق رفقاء سفر کے لئے پریشانی اور تنگی کا باعث بن جائے گی، اسی طرح آپ ﷺ نے اس اس بات کو بھی ناپسند فرمایا کسی مسلمان آدمی کی دعوت پر خواہ خواہ یہ شبہ کیا جائے کہ شاید اس کا طریقہ کسب حلال نہ ہو۔ (۲)

افسوس کہ ہمارے زمانہ میں عام طور پر وینڈر اور دین دوست کہلانے والے اس معاملے میں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں، کچھ لوگ وہ ہیں جو احتیاط کی روش پر نہ صرف یہ کہ عملاً قائم نہیں ہیں، بلکہ اسے مذموم اور "مولویانہ تنگ نظری" قرار دیتے ہیں اور کچھ لوگ وہ ہیں جو اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ غلو کا شکار ہیں اور حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی تغیر پذیر قدروں اور اخلاقی زوال کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں، کاش ان دونوں طبقوں میں اسلامی شریعت کا مطلوب اعتدال پیدا ہو جائے۔

"احداد" کے معنی اظہار غم کرنے کے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے کسی شخص کا سوگ تین روز سے زیادہ کرنا روا نہیں ہے، سوائے اس کے کہ بیوی اپنے شوہر کی وفات پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی۔ (۳)

احداد کن عورتوں کے لئے ہے؟

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر کے انتقال کے بعد عورت جو عدت وقات گزارے گی اس میں "احداد" کرے گی، (۴) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں عدت وقات کے علاوہ طلاق مغلظہ اور طلاق بائن کی عدت میں بھی "احداد" کرے گی، (۵) اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ نے مطلقاً عدت گزارنے والی عورت کو مہندی کے استعمال سے منع فرمایا ہے کہ مہندی بھی ایک طرح کی خوشبو ہے۔ (۶)

طلاق رجعی کی عدت میں "احداد" کے بجائے زیب و زینت کرنی چاہئے کہ تا کہ مرد کی طبیعت کا میلان ہو اور وہ دوبارہ بیوی کو لوٹا لے، (۷) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نابالغ اور پاگل عورت پر بھی احداد نہیں ہے، (۸) کہ وہ احکام شرعیہ کے مکلف نہیں ہیں، امام مالکؒ کے یہاں بالغ و نابالغ اور مسلمان و کتابی ہر عورت پر احداد واجب ہے، امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے یہاں کتابی پر احداد نہیں ہے۔ (۹)

(۱) ارقطس، ص ۱۸۷، قدیمت مکتبہ، بارک میں بھی موطا، امام مالک عن یحییٰ بن عبد الرحمن سے مروی ہے مؤطا امام مالک، الطہور للوصو، ۸

(۲) اذا دخل احدکم علی اخیه المسلم فلیکل من طعمه ولا یسأل: بیہقی عن ابی ہریرۃ

(۳) بخاری ۱/۱۴۰، مسلم ۱/۴۸۶، ابوداؤد ۲/۳۳۵، عن ام عطیہ (۴) بدایۃ المجتہد ۱۲۲/۳

(۵) قدوری، ۱۸۷

(۶) ابوداؤد عن ام سلمہ ۱/۳۱۵

(۷) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۵۳۳

(۸) ہندیہ ۱/۴۷۳

(۹) بدایۃ المجتہد ۱۲۲/۳

احداد کے احکام

”احداد“ سے مراد یہ ہے کہ زیب و زینت کی تمام چیزوں، خوشبو، تیل، سرمہ، کاجل، مہندی، خضاب، ریشمی لباس، کریم جسے حدیث میں ”مہر“ سے تعبیر کیا گیا ہے، (۱) شوخ زعفرانی، سرخ رنگ وغیرہ کپڑے، بلکہ سیاہ و سفید کے علاوہ کوئی بھی کپڑا اور ایسی تمام اشیاء سے اجتناب کیا جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس حکم میں دن و رات دونوں ہی برابر ہیں، البتہ بیماری کی وجہ سے دوا سرمہ یا کوئی دوسری چیز استعمال کی جاسکتی ہے اور اس کے لئے بھی دن و رات کی کوئی قید نہیں۔ (۲)

(کمرخمیدہ یا کوزہ پشت)

احدب

اس شخص کو کہتے ہیں جس کی پشت جھکی ہوئی ہو اور وہ سیدھا کھڑا نہ ہو سکتا ہو، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس شخص کے حکم میں ہے جو کھڑے ہونے پر قادر ہو، چنانچہ ان کے نزدیک وہ پوری طرح کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والوں کی امامت کر سکتا ہے، اسی پر فتویٰ ہے، امام محمدؒ کے یہاں تھوڑی تفصیل ہے، ان کے یہاں وہ ”احدب“ کھڑے ہونے والے کی امامت کر سکتا ہے، جس کی ہیئت رکوع کے مقابلے ”قیام“ سے زیادہ قریب ہو، (۳) ایسا شخص جب رکوع مکمل ہو تو ”سمع اللہ لمن حمدہ“ کہے تاکہ رکوع اور قیام میں امتیاز برقرار رہ سکے، (۴) اگر کوئی شخص کسی کو مارے، یہاں تک کہ اس کی پشت مستقل طور سے جھک جائے اور کوزہ پشت

ہو جائے تو اس پر وہی تاوان واجب ہوگا جو ایک آدمی کے خون اور قتل کا ہے۔ (۵)

(جلانا)

احراق

لغوی معنی جلانے کے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی جاندار کو جلانے کی سزا دینے سے منع فرمایا، (۶) اس لئے جنگ میں بھی اگر دشمن قابو میں آجائے تو اسے جلانا نہیں چاہئے، ہاں اگر دشمن قابو سے باہر ہو اور ان کی سرکوبی کے لئے ان کی آبادیوں پر آگ لگانا ناگزیر ہو جائے تو آگ لگائی جاسکتی ہے اور اگر اس کی زد میں کوئی جاندار بھی آگیا تو مجاہدین اس معاملے میں معذور سمجھے جائیں گے۔ (۷)

جلانے کی ممانعت

فقہاء نے کھٹل، بچھو کے جلانے کو بھی مکروہ لکھا ہے اور چوٹیوں اور ان کے گھروں کو بھی جلانے سے منع کیا ہے، (۸) ہاں اگر کوئی بد بخت کسی جانور سے نفسانی خواہشات کی تکمیل کرے تو ذبح کے بعد اس جانور کو جلادیا جائے، تاکہ لوگوں کو انگشت نمائی کا موقع نہ ملے۔ (۹)

جلانے کی وجہ سے پاکی

بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو جلانے کی وجہ سے پاک ہو جاتی ہیں، چنانچہ اگر پانچا نہ لید وغیرہ کو جلادیا جائے اور وہ راکھ بن جائے، یا بکری کا سر خون میں شرابور ہو، یا ناپاک مٹی کے برتن بنیں

(۲) حدیث ام حبیبہؓ میر کا ذکر امام سلمیٰ روایت میں ہے، ابوداؤد: ۳۱۵/۱، نسائی: ۱۰۲/۳

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۳۲

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۸۵، الفصل الثالث فی بیان من یصلح اماماً لعیبہ (۲) خلاصۃ الفناء ۱/۵۳

(۶) لایتنفی ان یعذب بالنار الا رب النار، ابوداؤد: ۳۶۳/۲

(۵) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۲۸، الباب الثامن فی الدیات

(۷) الہدایہ ۳/۵۶۰، لانه احرق البویرہ، مسلم عن ابن عمر: ۸۵/۲، بخاری: ۵۷۵/۲

(۹) ترمذی، حدیث نمبر ۱۳۵۵، مسند احمد، حدیث نمبر: ۳۱۹، ہندیہ: ۳۶۱/۵

(۸) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۶۱/۵

اور پکائے جائیں، یا تنور کو ناپاک پانی گوریہ وغیرہ سے لیپا جائے، پھر آگ کے ذریعہ اس کی تراوٹ بالکل ختم ہو جائے، ان تمام صورتوں میں مذکورہ چیزیں پاک ہو جائیں گی۔ (۱)

احرام

”احرام“ کے لغوی معنی ہیں ”حرام کرنا“، فقہ کی اصطلاح میں حج یا عمرہ کی نیت سے حج کا مخصوص لباس (بغیر سلی ہوئی تہہ بند اور چادر) پہن کر ”تلبیہ“ پڑھنے، یا حج کا جانور اپنے ساتھ لے کر چلنے کا نام احرام ہے، احرام صحیح ہونے کی شرط حج یا عمرہ کی نیت ہے اور رکن تلبیہ پڑھنا یا قربانی کا جانور اپنے ساتھ لے کر چلنا، ایسا شخص ”محرم“ کہلاتا ہے۔ (۲)

احرام کے آداب

یہ تو احرام کے صحیح ہونے کے لئے ضروری باتیں ہیں، جن کے بغیر احرام درست ہوتا ہی نہیں ہے، مگر اس کے علاوہ بھی اس کے کچھ آداب و مستحبات ہیں، جسے امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے جامع الفاظ میں نقل کیا ہے

جب تم حج کا احرام باندھنا چاہو تو وضو یا غسل کرو اور غسل کرنا زیادہ بہتر ہے، پھر دو کپڑے ازار اور چادر نئے دھلے ہوئے پہنو اور جو تیل اور خوشبو وغیرہ لگانا چاہو لگاؤ، دو رکعت نماز پڑھو اور کہو ”خداوند! میں حج کا ارادہ کرتا ہوں، آپ اسے میرے لئے آسان کر دیجئے اور قبول فرمائیے، پھر نماز کے بعد تلبیہ کہو،

جب تم تلبیہ کہہ چکے، تو محرم ہو گئے، اب اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے بچو۔ (۳)

احرام کی ممنوعات

احرام کی حالت میں زیب و زینت کی تمام چیزیں، عطر، خوشبودار تیل وغیرہ حرام ہو جاتی ہیں، اسی طرح سلا ہوا کپڑا، بیوی سے جنسی ربط مباشرت، بوس و کنار، جنسی مذاق، خشکی کی جائدار چیزوں کا شکار اور اس کی طرف اشارہ و رہنمائی وغیرہ سب ممنوع ہے۔

عورتوں کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا اور سر ڈھانکنا جائز ہے، البتہ چہرہ کھولنا واجب ہے، (۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا ہے اور امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اپنا یا دوسرے کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ (۵)

احصار

”احصار“ کے لغوی معنی روک دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں حج کا احرام باندھنے کے بعد کسی طبعی یا خارجی مجبوری کی بنا پر حج نہ کر سکنے کا نام ”احصار“ ہے اور جو شخص اس صورت حال سے دوچار ہو اس کو ”محصر“ کہتے ہیں۔

احصار کی صورتیں

طبعی مجبوری سے بیماری اور خارجی مجبوری سے راہ میں دشمن درندہ وغیرہ کا ہونا مراد ہے، یا کوئی ایسا شرعی یا غیر شرعی مانع جو اس

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۱

(۲) لیسک اللہم لیسک لا شریک لک لیسک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک، الفتاویٰ الہندیہ ۲/۱: ۲۲۳

(۳) رحمة الامة ۱۳۵

(۴) کتاب الاصل ۲: ۳۳۱-۳۳۲

(۵) مدایہ المحمہد ۱: ۳۳۱، مسامعہ الاحرام من الامور المباحة للحلال

سفر کو جاری رکھتے نہ دے، مثلاً مکہ مکرمہ بھی ۳۸ میل کی دوری پر ہو اور عورت کا محرم مر جائے یا سواری کا جانور فوت ہو جائے، مرض کو اس وقت سفر حج سے رکاوٹ تصور کیا جائے گا، جب اس کا چلنا پھرنا اور سواری کرنا دشوار ہو جائے اور اس کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔

محصر کے احکام

محصر کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ ایک جانور مثلاً بکری یا اس کی قیمت حرم میں بھیج دے اور جس شخص کے پاس بھیجے اس سے ایک دن متعین کر لے کہ اسی دن اور اسی تاریخ کو وہ جانور ذبح کیا جائے گا، پھر اسی دن وہ شخص یہاں اپنے وطن میں احرام توڑے، اس سے پہلے اس کے لئے وہ تمام چیزیں ممنوع رہیں گی جو حالت احرام میں رہا کرتی ہیں اور جس طرح احرام کی حالت میں ایسی چیزوں کے کر گزرنے سے ”دم“ یعنی قربانی واجب ہوتی ہے، اسی طرح اس پر بھی دم واجب ہوگا، یہ جانور جو حرم میں قربانی کے لئے بھیجا جائے گا، فقہ کی اصطلاح میں ”دم احصار“ کہلاتا ہے، اس کا حرم ہی میں ذبح کیا جانا ضروری ہے، البتہ یہ ایام نحر ۱۲/۱۰ و الحجہ سے پہلے بھی ذبح کیا جاسکتا ہے، ان دنوں میں بھی اور اس کے بعد بھی۔

دم احصار کے علاوہ ایسے شخص پر — اگر حج کا احرام باندھا تھا تو حج کی اور عمرہ کا احرام باندھا تھا تو عمرہ کی — قضاء آئندہ ضروری ہوگی اور اگر قربانی کا جانور بھیجنے کے بعد ایام حج سے پہلے ہی وہ رکاوٹ دور ہوگئی جو پیدا ہوگئی تھی اور اب وہ اس موقف میں ہے کہ مکہ مکرمہ پہنچ کر نہ صرف یہ کہ حج کی ادائیگی اور تکمیل کر سکتا ہے، بلکہ بھیجے گئے جانور کے لئے اس نے قربانی کی جو تاریخ متعین کی

تھی اس سے پہلے پہنچ جائے گا اور جانور حاصل کر لے گا تو پھر دوبارہ سفر حج کرنا اس پر واجب ہوگا۔ (۱)

اس آخر الذکر مسئلہ میں احتاف کی رائے میں بہت تنگی اور دشواری ہے، اس لئے اگر کوئی شخص ایسی صورت سے دو چار ہو جائے اور بروقت کوئی ایسا آدمی نہ مل سکے جس کے ذریعہ جانور بھیج دے تاکہ حرم میں اس کی قربانی ہو تو ایک ضرورت سمجھ کر جمہور کے مسلک پر عمل کر کے اور مقام احصار ہی پر جانور ذبح کر کے حلال ہو جانے کی گنجائش ہونی چاہئے کہ ”الامر اذا ضاق اتسع“۔

احسان

”احسان“ کے اصل معنی روکنے، بچاؤ کرنے اور حفاظت کرنے کے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں کہا گیا ہے: ”وعللکم صنعۃ لبوس لکم لتحصنکم من ہاسکم“۔ (الانبیاء: ۸۰) فقہی اعتبار سے بھی خود قرآن مجید میں یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوا، عفت و پاکدامنی (النور: ۳)، نکاح (النساء: ۲۵) اور آزاد ہونا (اسراء: ۲۵)۔ (۲)

کتب فقہ میں یہ لفظ زیادہ تر شادی شدہ ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور چوں کہ اسلام نے ”زنا“ کی سزا میں ”محسن“ اور ”غیر محسن“ یعنی شادی شدہ اور غیر شادی شدہ میں فرق کیا ہے اور اسلامی سزاؤں میں سب سے سنگین سزا ”رجم“ (سنگساری کر دینے) کی محسن زانی کے لئے رکھی گئی ہے، اس لئے یہ اصطلاح بڑی اہمیت کی حامل ہوگئی ہے۔

احسان رجم

رجم اور سنگسار کرنے کے لئے جس ”احسان“ کی قید لگائی

(۱) الافصاح: ۲۹۹/۱۔

(۲) حافظ حلال الدین سیوطی، الانتقاء ۱۳۱/۲، ابو عبید اللہ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۵/۲۰

پھر حکومت کے الاٹ کرنے کے بعد اگر وہ شخص تین سال تک زمین کو یونہی بیکار اور معطل رکھے اور کوئی کام نہ لے تو حکومت دوبارہ ان سے زمین چھین کر کسی اور شخص کے حوالے کر دے گی، تاکہ ملک و قوم کو اس سے استفادہ کا موقع بہم پہنچے۔ (۲)

ان احکام کے سلسلے میں مرتع احادیث موجود ہیں، آپ نے فرمایا جس نے کسی افتادہ زمین (ارض میسہ) کو آباد کیا وہ اسی کی ہے، (۳) نیز یہ بھی فرمایا کہ جو پتھر کے نشانات لگا کر تین سال تک چھوڑ دے اس کا اس پر حق باقی نہیں رہا۔ (۴)

امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی افتادہ زمینوں کی آبادی کے لئے حکومت سے اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں ہے۔ (۵)

اِخ

”اِخ“ کے معنی بھائی کے ہیں، اکثر بھائی پر اطلاق ہوتا ہے، یوں چچا اور خالہ کے بیٹے کو بھی اِخ کہتے ہیں، چنانچہ سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے چچا کے بیٹے ہارون علیہ السلام کو اِخ کہا ہے، وَاذْ لَالِ مُوسٰی لِاَخِيهِ هَارُونَ، (الأعراف ۱۴۳) فقہی احکام کے اعتبار سے ”اِخ“ دو طرح کے ہیں، رضاعی اور نسبی۔

رضاعی بھائی

دودھ پلانے والی عورت کے تمام بیٹے، خواہ وہ اس کے بطن سے ہوں یا انھوں نے صرف اس کا دودھ پیا ہو، دودھ پینے والے شخص کے لئے رضاعی بھائی ہوں گے اور دودھ پینے والی اگر لڑکی ہے، تو وہ ان تمام لڑکوں کے لئے ”محرم“ ہوگی، اس سے نکاح کرنا

مکئی ہے، اس سے مراد آزادی، عقل، بلوغ اور اسلام کی حالت میں کسی ایسے شخص کا کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرنا ہے جو نکاح صحیح کے ذریعہ اپنی جائز بیوی کے ساتھ فطری راہ یعنی آگے کی جانب سے ہم بستر ہو چکا ہو اور اپنی بیوی سے ہم بستر ہوتے وقت بھی وہ آزادی، عقل، بلوغ اور اسلام کی حالت میں رہا ہو، (۱) ان شرائط میں سے اگر ایک بات بھی نہ پائی گئی تو ایسے شخص کو سگسار نہیں کیا جائے گا۔

”خوارج“ نامی ایک ایسا فرقہ مسلمانوں میں رہ چکا ہے، جو رجم کی سزا کا منکر تھا اور ہمارے عہد جدید کے روشن خیال حضرات بھی اسی کے قائل ہیں، انشاء اللہ لفظ ”رجم“ کے تحت اس موضوع پر گفتگو ہوگی۔

احیاء موات (زمین کو قابل کاشت بنانا)

”موات“ کے معنی مردہ اور ”احیاء“ کے معنی زندہ کرنے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ”موات“ آبادی سے دور ایسی زمین کو کہتے ہیں جو پانی کی تالیابی، نہر سے دوری، یا پانی کی کثرت اور سیلاب کی وجہ سے ناقابل استعمال ہو گئی ہو اور یا تو اس زمین کا کوئی مالک ہی نہ ہو یا ہو بھی تو لاپتہ ہو، ایسی زمین کو اگر سلطان یا اس کے نائب کی اجازت سے قابل کاشت اور قابل استعمال بنا لیا جائے تو مذکورہ شخص اس کا مالک ہو جائے گا، نیز یہ حق اسلامی مملکت کے ہر شہری بہ شمول غیر مسلم رعایا سکھوں کو حاصل ہوگا اور اگر مذکورہ شرائط میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے گی تو وہ زمین ”موات“ نہ کہلائے گی اور نہ اس کا احیاء یعنی قابل استعمال بنانا معتبر ہوگا۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱۳۵/۳

(۲) القدوری: ۱۵۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳۸۶/۵، خلاصۃ الفتاویٰ ۳۴/۳

رحمة الامة فی اختلاف الائمة ۲۳۶، اعراف و اہل ماقت، امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں غیر مسلم کو یہ سہولت حاصل نہیں ہے۔

(۳) ابوداؤد، ترمذی، نسائی عن سعید بن زید امام ابوداؤد، امام نسائی وغیرہ نے اس مضمون کی اور حدیثیں بھی نقل کی ہیں، ترمذی ۳۵۶/۱، ابوداؤد ۳۳۶/۱

(۴) و لیس لمحتحر بعد ثلاث سنین، ابو عبیدہ فی کتاب الاموال، عن طلوس (۵) المعنی ۳۴۷/۵

در اصل مرد پر اور اس کے متعلقین پر رکھی گئی ہے۔

وراثت کے احکام

ماں باپ شریک بھائی اور باپ شریک بھائی ان دونوں کی حیثیت وراثت کے باب میں عصبہ کی ہے، یعنی اصحاب فرائض کو ترکہ دینے کے بعد جتنا کچھ باقی رہ جائے وہ عصبہ کو دیا جاتا ہے، البتہ عصبہ کی ترتیب میں یہ تیسرے نمبر پر ہیں، پہلے نمبر پر بیٹا ہے، جس کو جزء المیت سے فقہاء تعبیر کرتے ہیں، دوسرے نمبر پر باپ ہے جو اصل میت کہلاتا ہے، تیسرے نمبر پر ”جزء ابیہ“ یعنی بھائی ہے، چوں کہ بھائی ترتیب میں بیٹے اور باپ سے مؤخر ہے، اس لئے بیٹے اور باپ کی موجودگی میں بھائی وراثت سے محروم رہتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جس پر فتویٰ بھی ہے دادا کی وجہ سے بھی بھائی ساقط ہوتا ہے۔

جس طرح ترتیب کا اوپر لحاظ کیا گیا ہے، اسی طرح کی ترتیب خود ماں باپ شریک بھائی اور باپ شریک بھائی میں بھی ہے، اس لحاظ سے ماں باپ شریک بھائی کی موجودگی میں باپ شریک بھائی وراثت کا مستحق نہیں، اسی طرح ماں باپ شریک بہن (بہنیت عصبہ) موجود ہو تب بھی باپ شریک بھائی وراثت کا مستحق نہیں ہوتا۔

ماں شریک بھائی کی تین حالتیں ہیں اور یہ اصحاب فرائض میں داخل ہیں، (عصبہ میں نہیں) ایک ہو تو ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا، دو یا دو سے زائد ہوں تو ترکہ کا ٹکٹ ملے گا۔

تیسری حالت سقوط کی ہے، یعنی میت کی اولاد خواہ مذکر ہو یا مؤنث یا باپ یا دادا موجود ہو تو ماں شریک بھائی محروم رہے گا۔

اخوت، ہجرت

ابتداء اسلام میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ کو

درست نہ ہوگا، ان کے سامنے اسی حد تک پردہ کافی ہوگا جو دوسرے محرم رشتہ داروں، حقیقی بھائی، چچا، دادا وغیرہ کے لئے ہے، وہ لڑکی ان کو ساتھ لے کر سفر کر سکتی ہے اور حج وغیرہ کو جاسکتی ہے، ”رضاعی رشتہ“ کی وجہ سے اپنے بھائی کا نفقہ یا اس کی پرورش واجب نہیں ہوتی اور نہ محض رضاعی بھائی ہونے کے بنا پر میراث کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔

نسبی بھائی

دو ایسے افراد باہم نسبی بھائی قرار پاتے ہیں، جو ماں، باپ یا کسی ایک میں شریک ہوں، یعنی دونوں کے والدین یا کم از کم صرف والد یا والدہ ایک ہوں، اس طرح نسبی بھائی بھی تین طرح کے ہوئے، (۱) ماں باپ شریک، (۲) باپ شریک، (۳) ماں شریک۔

بعض مسائل میں یہ تینوں ہی طرح کے بھائی کے احکام یکساں ہیں، مثلاً حرمت نکاح، پردہ کے احکام، ساتھ سفر کرنے کی اجازت، لیکن بعض احکام میں فقہاء نے فرق کیا ہے۔

نفقہ و حضانت

مثلاً حضانت اور حق پرورش میں اگر دیگر اقرباء نہ ہوں اور ایسے ہی تینوں بھائی ہوں تو ماں باپ شریک بھائی سب سے مقدم ہوگا، پھر ماں شریک بھائی اور اس کے بعد باپ شریک بھائی، اس لئے کہ شریعت نے حق پرورش کے معاملے میں ماں اور اس کے واسطے سے ہونے والی رشتہ داریوں کو ترجیح دی ہے اور ان کو مقدم رکھا ہے۔

اس کے برعکس نابالغ اور محتاج بھائی کے نفقہ کی ذمہ داری تینوں میں ماں باپ شریک بھائی، پھر باپ شریک بھائی اور پھر ماں شریک بھائی پر بالترتیب ہوگی، اس لئے کہ نفقہ و کفالت کی ذمہ

الفاظ نہیں ہیں، اس لئے خبر یہ تعبیرات بھی ان موقعوں پر استعمال کی جاتی ہیں، مثلاً: ”میں نے نکاح کیا“ یہ لفظ نکاح کی قبولیت کے اظہار کے لئے کافی ہے، حالاں کہ دراصل یہ جملہ ایک ایسے نکاح کی اطلاع دینے کے لئے تھا جو پہلے سے منعقد ہو چکا ہو۔

جھوٹی خبر سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے

اسی طرح اگر کوئی شخص ماضی کے صیغہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے کہ ”میں نے تم کو طلاق دی“ یا جھوٹی اطلاع دی کہ ”میں نے تم کو کل طلاق دیدی تھی“ حالاں کہ اس نے کل طلاق نہیں دی تھی اور وہ عورت کل سے پہلے اس کے نکاح میں آچکی تھی تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ طلاق کے معاملے میں خبر بھی انشاء کا درجہ رکھتی ہے اور اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

تحریر اور ترسیل بھی خبر دینا ہے

اخبار کا اطلاق مکتوب اور کسی اور کے ذریعہ سے اطلاع پہنچانے پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میرا غلام مجھے فلاں بات کی اطلاع دے تو وہ آزاد ہے اور اس کے غلام نے بذات خود اطلاع دینے کے بجائے خط یا قاصد کے ذریعہ اسی بات کی اطلاع دیدی تو اسے بھی خبر دینا سمجھا جائے گا اور وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ (۳)

روایت ہلال کی خبر

شریعت نے جن امور کو ”خبر“ قرار دیا ہے، ان میں لفظ شہادت و گواہی کا ادا کرنا، قاضی کے سامنے اور مجلس قضاء میں آکر کہنا ضروری نہیں ہے اور جن صورتوں میں شہادت ضروری ہے ان میں گواہ کے لئے شہادت کا لفظ کہنا اور قاضی کے سامنے گواہی دینا

ہجرت فرمائی اور آپ ﷺ کے ساتھ مسلمانوں نے بھی ترک وطن کر کے مدینہ کو اپنا وطن بنالیا، یہ مہاجرین بے گھر اور بے اسباب و جائیداد تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع سے اسلامی رشتہ کے پیش نظر ایک ایک انصاری اور مہاجر کو لے کر ان کو باہم بھائی قرار دیا، ان دونوں بھائی میں وراثت، نفقہ اور حق پرورش کے لحاظ سے بالکل وہی معاملہ ہوتا تھا جو دو حقیقی بھائیوں کا ہوتا ہے، حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ نے (جن کا بھائی چارہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ سے تھا) اسی بنیاد پر عمرۃ القضاء کے وقت حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کے لئے حق حضانت کا مطالبہ کیا تھا۔ (۱)

بعد کو جب نسبی قرابت کی بنا پر وراثت کی تقسیم کے احکام نازل ہوئے اور مہاجرین خود بھی معاشی اعتبار سے مستحکم ہو گئے تو یہ حکم منسوخ ہو گیا، (۲) البتہ اخلاقی لحاظ سے تاریخ میں جاں نثاری، فداکاری اور اخوت کا یہ ایسا عظیم النظیر واقعہ ہے جو ہمیشہ تمام انسانیت کے لئے عموماً اور مسلمانوں کے لئے خصوصاً مایہ ہجرت ہے۔



”اخبار“ کے معنی خبر اور اطلاع دینے کے ہیں، اس لئے اصطلاح میں ایسی چیز سے آگاہ کرنے کو خبر کہتے ہیں جو پہلے وقوع میں آچکی ہو یا آنے والی ہو، اس کے برعکس جو چیزیں وجود میں نہ ہوں اور ان کو وجود میں لانے کے لئے کوئی فقرہ استعمال کیا جائے تو اسے اصطلاح میں ”انشاء“ کہتے ہیں، جیسے وہ الفاظ جو نکاح، خرید و فروخت وغیرہ معاملات کے لئے استعمال کئے جائیں۔

لیکن چوں کہ حالات کو وجود میں لانے کے لئے مستقل

(۱) مہذب سیرت ابن ہشام، ۱۳۸، المواخاة بین المهاجرین والانصار (۲) مغازی ۳/۹۹۹

(۳) ملخص از: خلاصة الفتاویٰ ۱۳۳/۲

ضروری ہے، اس کے بغیر شہادت معتبر نہیں۔

چنانچہ اگر آسمان ابر آلود ہو تو عید میں ”طلوع ہلال“ ثابت کرنے کے لئے شہادت ضروری ہے اس لئے وہاں لفظ ”اشہد“ کہنا ہوگا، گواہی عند القضاء دینی ہوگی اور ان گواہوں کی تعداد عام اسلامی اصول کے مطابق کم از کم دو ہوگی، اس کے برخلاف انہی حالات میں ”ہلال رمضان“ کے ثبوت کے لئے نہ شہادت کا لفظ ضروری ہے، نہ قاضی کے سامنے حاضری اور نہ دو افراد کی اطلاع، بلکہ تنہا ایک آدمی کی اطلاع کافی ہے۔ (۱) کیوں کہ اس صورت میں خبر مطلوب ہے نہ کہ شہادت، اسی طرح دیگر دینی امور پانی وغیرہ کی پاکی و ناپاکی، ذبیحہ کی حلت و حرمت کے سلسلے میں ایک مسلمان کی خبر کافی ہے۔ (۲)

خبر و شہادت کا فرق

بعض امور وہ ہیں جن میں شریعت نے ”خبر“ کو کافی قرار دیا ہے، یہ شرطیکہ اس کے صحیح ہونے کا ظن غالب ہو، جب کہ بعض امور کے لئے شہادت بھی ضروری ہے، جن چیزوں کا تعلق شہادت سے ہے، وہاں گواہی کا لفظ نیز نصاب شہادت کے علاوہ قاضی کا فیصلہ بھی ضروری ہے اور جن امور کا تعلق صرف خبر سے ہے وہاں قاضی کا فیصلہ اور خبر دیتے ہوئے لفظ ”شہادت“ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، چنانچہ معاملے کی اہمیت کے اعتبار سے کبھی ایک آدمی کی اطلاع کافی ہو جائے گی اور کبھی اس سے زیادہ کی ضرورت ہوگی، چنانچہ قبلہ مشتبہ ہو جائے اور کوئی قرینہ نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کیا جاسکے تو صرف ایک مستند آدمی کی اطلاع کافی ہے اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔ (۳)

مفقود الخمر کی موت کی اطلاع

اسی طرح ”مفقود الخمر“ شخص کے بارے میں کوئی اطلاع دے کہ اس کا انتقال ہو گیا اور قرائن کے ذریعہ اس کا ظن غالب بھی ہو جائے تو عورت کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنے مفقود الخمر شوہر کو مردہ تصور کر کے عدت گزار کر نکاح کر لے۔ (۴)

ثبوت نسب کا ایک مسئلہ

ثبوت نسب کے لئے خود اپنی بیوی کے ”مولود“ کے سلسلہ میں ایک عورت کی شہادت کافی ہوگی اور اگر ایک عورت یا صرف دایہ بھی کسی بچہ کے بارے میں اس کے شوہر کو اطلاع دے کہ وہ تمہاری بیوی کو تولد ہوا ہے، تو شوہر کا اس سے انکار معتبر نہ ہوگا، (۵) اس لئے کہ یہ ان معاملات میں ہے جن میں خبر کافی ہے، اس کے برخلاف اگر اس عورت کو طلاق دے چکا ہو، پہلے سے حمل کے آثار ظاہر نہ ہوں اور حالت بعدت میں عورت ”بچہ“ پیدا ہونے کی مدعیہ ہو تو یہ وہ معاملہ ہے جو ”محتاج شہادت“ ہے، لہذا اصول کے مطابق اس بات پر کہ ”یہ بچہ عدت کی حالت میں خود اسی عورت کو تولد ہوا ہے اور اس طرح“ شوہر سابق“ اس کا باپ ہے، کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہوگی، سوائے اس کے کہ پہلے سے اس پر حمل کے آثار ظاہر ہوں۔ (۶)

بیوی کو دیکھنا نہ ہو اور نکاح کے بعد ایک شخص تعارف کرائے کہ یہ تمہاری بیوی ہے اور اس کو غالب گمان ہو کہ بات صحیح ہوگی یا مجرثہ ہو، تو اس کے لئے اس عورت کے ساتھ مخصوص ازدواجی تعلقات رکھنا اور قائم کرنا درست ہوگا۔ (۷)

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۰۸/۵

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۱۲/۵

(۴) الہدایہ: ۳۳۱/۳، صاب ثبوت النسب، مطبوعہ مکتبہ تحفانوی

(۱) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵۵۲-۵۴۹/۳

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۰۸/۵

(۵) الہدایہ: ۳۱۲/۳، مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ

(۷) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۱۳/۵

اگر کسی عورت کو خبر دی جائے کہ اس کا شوہر خود اس کا رضاعی بھائی ہے، اس لئے وہ اس کے لئے حرام ہے تو محض اس اطلاع کی وجہ سے حرمت پیدا نہ ہوگی، بلکہ وہ اس کی بیوی برقرار رہے گی اور اس عورت کے لئے کسی دوسرے مرد سے نکاح جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ ان مسائل میں سے ہے جن کے لئے شہادت ضروری ہے۔ (۱) (تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاعت")

مغربی ممالک کے گوشت کا حکم

آج کل عرب ممالک میں مغربی ممالک کی کپنیاں گوشت اور ذبیحہ سپلائی کرتی ہیں، جس پر لکھا ہوتا ہے، ذبح علی طریق الشروع، ان ذبیحوں کے بارے میں اگر کسی دوسرے قریب سے اس بات کا غالب گمان نہ ہو جائے کہ اس کو غیر شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہے تو ان کا کھانا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ ان امور میں سے ہے، جن میں خبر اور اطلاع کافی ہے اور ایک غیر مسلم اور اس میں بھی مشرک اور آتش پرست تک کی خبر پر اعتماد کر لینے کی گنجائش ہے، چنانچہ الفتاویٰ الہندیہ میں ہے:

من ارسل اجیرا له معوضا او خادما فاشتری
لحمًا فقال اشتریتہ من یہودی او نصرانی او
مسلم وسعہ اكلہ . (۲)

جس نے اپنے کسی آتش پرست مزدور یا خادم کو بھیجا،
اس نے گوشت خریدا اور کسی مسلمان یا یہودی یا
عیسائی سے خرید کرنے کی اطلاع دی تو اس کے لئے
اس گوشت کو کھانے کی گنجائش ہے۔

(خبر سے متعلق ایک اہم مسئلہ چاند سے متعلق خبر کا ہے، جو
فون یا ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ دی جاتی ہے، اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو

:"ہلال")۔

حضرت الاستاذ مفتی محمد نظام الدین صاحب اعظمیؒ اسی طرح
کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

تجارت کا بھی یہی اصول مسلم ہے کہ تجارت دھوکہ
دہی اور فریب دہی سے کامیاب نہیں ہوتی اور اس
وجہ سے بڑے تاجر دھوکہ و فریب دہی سے بچتے ہیں،
پھر جب حکومت بھی حلال و حرام کا معاملہ سخت پرکھ پر
رکھتی ہو تو جن ڈبوں پر لکھا ہوا ہو "مذبوحہ علی
طریق الشرعیہ" تو جب تک اس کے خلاف کا
ثبوت دلیل شرعی سے نہ ہو جائے، از روئے فتویٰ
استعمال کی گنجائش رہے گی، باقی از روئے تقویٰ
اجتناب افضل و اولیٰ ہے۔ (۳) فقط واللہ تعالیٰ اعلم

محدثین کی اصطلاح میں

محدثین کی اصطلاح میں "اخبار" روایت کرنے کو کہتے ہیں،
روایت کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ "شیخ" سنے اور شاگرد پڑھے،
دوسرے یہ کہ "شیخ" پڑھے اور شاگرد سنے، عموماً ان دونوں ہی
صورتوں کو کبھی "اخبار" اور کبھی "تحدیث" کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا
ہے، چنانچہ متقدمین کے یہاں ان تعبیرات میں کوئی فرق نہیں، لیکن
متاخرین نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کرنے کے لئے
پہلی صورت کو "اخبار" اور دوسری صورت کو "تحدیث" کا نام دیا ہے،
اس طرح اگر حدیث کی تلاوت خود شاگرد کرے اور "شیخ" اسے سن
لیں تو اب روایت کرتے ہوئے طالب علم کہے "اخبارنا فلان" اور اگر
نوعیت اس کے برعکس ہو تو کہا جائے گا "حدثنا فلان"۔ (۴)
نقل کیا گیا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے:

(۲) الفتاویٰ الہندیہ، ۳۰۸/۵

(۳) ارشاد الفحول، ۶۲، فصل فی الفاظ الروایۃ

(۱) الہدایہ، ربع دوم، ۳۵۳

(۲) منتخبات نظام الفتاویٰ، ۳۶۷/۱

الفراءة على العالم احب الى من السماع .

میرے نزدیک استاذ کو سنا دینا، استاذ سے سننے سے بہتر ہے۔

اس طرح گویا ان کے یہاں ”اخبار“ کو زیادہ فضیلت ہے ویسے ایک رائے ان سے یہ بھی نقل کی گئی ہے کہ روایت کی دونوں ہی صورتیں برابر ہیں۔ (۱)

اخْبِثْنِ

(پیشاب و پانچخانہ)

”خبث“ کا لفظ عربی زبان میں ظاہری اور باطنی ہر دو طرح کی نجاست اور گندگی کے لئے بولا جاتا ہے، چنانچہ حدیث میں شیطان کو بھی ”خبث“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۲)

اخْبِثْنِ کے لفظ سے حدیث میں پیشاب و پانچخانہ کو تعبیر کیا گیا ہے اور ایسے تقاضہ کے وقت نماز کی ادائیگی کو مکروہ قرار دیا ہے کہ اس کی وجہ سے خشوع و خضوع اور کیفیت انابت میں خلل پیدا ہوتا ہے، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی پیشاب روک کر نماز پڑھے جب تک کہ اس سے ہلکا نہ ہو جائے اور فرمایا کہ کھانے کی موجودگی اور پیشاب پانچخانہ کے تقاضے کے وقت نماز نہ پڑھی جائے، (۳) انسان کے جسم سے نکلنے والی یہ دونوں ہی نجاستیں وہ ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور جن سے بعض خاص شرطوں کی موجودگی میں استنجاء واجب ہو جاتا ہے۔

(مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے لفظ: ”بول“ اور ”براز“)

اِخْتِصَاءٌ

(آختہ ہو جانا)

”اختصاء“ سے مراد فوطوں کی ان گولیوں کو نکال دینا ہے جو

جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا سرچشمہ ہیں، خود آغضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کی اجازت چاہی تاکہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ اللہ کی عبادت کی جاسکے، لیکن آپ ﷺ نے سختی سے منع فرمایا، (۴) اسی لئے فقہاء کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے اور اسلامی حکومت میں یہ قابل سرزنش جرم ہے، امام ابو الحسن ماوردی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ:

آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا، اور اس پر سرزنش کی جائے گی۔ (۵)

تغییر خلق اور اس کا حکم

اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ”تغییر خلق“ سے منع فرمایا ہے، (النساء: ۱۱۹) اور ”اختصاء“ اسی زمرہ میں آتا ہے، چنانچہ علامہ زنجیری، شہاب الدین آلوسی، قاضی بیضاوی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ جلیل القدر مفسرین نے اس کو ”تغییر خلق“ کا مصداق قرار دیا ہے۔ (۶)

جانوروں کا اختصاء

جانوروں میں بھی بے قاعدہ اختصاء کرنا جائز نہیں ہے، صرف ان کا اختصاء درست ہے، جن کا گوشت کھایا جاتا ہو، تاکہ گوشت میں بو پیدا نہ ہو — چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں:

ایسے جانور کو جو نہ کھایا جاتا ہو، نہ کم سنی میں خسی کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں خسی کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔ (۷)

(۲) اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث

(۳) مسلم، کتاب المکاح: ۳۳۹/۱، بخاری: ۱۵۹/۲

(۶) کشاف: ۳۸۶/۱، روح المعانی: ۱۵/۵، بیضاوی: ۸۱/۱

(۱) خلاصة الفتاوى ۸۲/۳

(۳) ابوداؤد، عن عائشة: ۱۲/۱، ترمذی: ۳۶/۱

(۵) الاحکام السلطانیہ

(۷) شرح صحیح مسلم لابی زکریا النووی: ۳۳۹/۱

نس بندی کا شرعی حکم

اسی کے ذیل میں نس بندی کا مسئلہ آتا ہے، یعنی ایسا آپریشن جس کے ذریعہ دائمی طور پر قوت تولید فوت ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت ہی باقی نہ رہے، ”اختصاء“ اس کی بہت واضح نظیر ہے اور ایام جاہلیت میں قوت تولید کے خاتمہ کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی تھی، مگر شریعت اسلام نے اس شدت سے اس کی مخالفت کی کہ اگر کسی نے کسی کو خسی کر دیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر ہوتا ہے، اس طرح گویا شریعت نے قوت تولید سے محروم کر دینے کو زندگی سے محروم کر دینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے۔

قوت تولید کا ضیاع، قابل سرزنش جرم

فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوت تولید کے ضائع کر دینے کو ”دیت“ یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ شیخ عبدالرحمن الجزیری لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کرنے کی قوت کو ختم کر دینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے، کیوں کہ اس سے اولاد کی پیدائش پر جو مقصود نکاح ہے روک لگ جاتی ہے۔ (۱)

”اختصاء“ کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلہ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہو گیا، اور قوت جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔ (۲)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”ہدایہ“ میں ہے کہ:

کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے تو اس پر دیت (خون بہا) واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم توالد و تناسل ختم ہوگئی۔ (۳)

شیخ محمد عیش مالکی فرماتے ہیں:

”مختصر“ نامی کتاب میں ہے کہ ہوش و خرد، قوت جماع، بینائی، گویائی، آواز، قوت ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کر دینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔ (۴)

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے، جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہو جائے تو دیت واجب ہوگی، کیوں کہ ان صورت میں ایک مقصد عظیم، یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔ (۵)

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں:

اور شل ہو جانے والے اعضاء کا اور وہ یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں مرد کا آلہ تناسل چھاتی وغیرہ ماؤف ہو جائے تو تاوان واجب ہوگا۔ (۶)

صلاحیت حمل کا ضائع کر دینا

یہ حکم صرف مردوں کے لئے ہی نہیں ہے، بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہو سکے تو یہی حکم ہوگا، کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوت تولید کا فوت ہو جانا

(۲) حوالہ سابق ۵۰

(۳) فتح العلی المالك ۲۹۰/۳

(۶) الاقناع ۲۲۸/۳

(۱) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۳۴۱/۳

(۳) کتاب الدیات، ہندیہ ۲۷/۶

(۵) نہایۃ المحتاج ۳۲۲/۳

اور توالد و تناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے، چنانچہ شیخ عبدالرحمن الجزیری تحریر فرماتے ہیں کہ:

عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہو جاتی ہے۔ (۱)

ایک مقالہ اور اس کا جواب

عام طور پر مقالہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نس بندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء اور شہوانی خواہش و قوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوت تولید فوت ہو جاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوت جماع کا ختم کرنا اور قوت تولید کا ختم کرنا، یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں، یہ اور بات ہے کہ ”اختصاء“ میں یہ دونوں چیزیں ختم ہو جاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کر دینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے، چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے ان کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہو گئی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔ (۲)

نیز علامہ علاء الدین کا سائی فرماتے ہیں:

وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں، ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا

شرائط دیت، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع ہے مکمل محرومی ہے، جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے، نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک یہ کہ عضو کو جسم سے علاحدہ کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔ (۳)

نس بندی کی واضح نظیر

پھر آگے چل کر علامہ کا سائی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر توالد و تناسل کی قوت برباد کر دی جائے، میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نس بندی پر پوری طرح صادق آتا ہے۔

شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہو گئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہو گئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔ (۴)

سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ:

قضى ابو بکر فی صلب الرجل اذا کسر لم جبر بالدية كاملة اذا کان لا یحمل له وینصف الدية

ان کان یحمل له۔ (۵)

مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور بڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ

(۲) ابن تیمیہ، المنتقى فی اخبار المصطفى، ۳/۲۹۵

(۳) الاقناع، ۳/۲۲۹

(۱) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ ۵/۳۲۲

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۱۱

(۵) ابن حزم، المحلى، ۱۰/۴۵۰

کو حرام اور موجب دیت قرار دیا ہے، وہیں اس کی یہ علت اور مصلحت بیان کی ہے کہ اس سے قوت تولید ضائع ہو جاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں "لفوات النسل" کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔

خلاصہ بحث

ان امور کی روشنی میں یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں کہ نس بندی جو مرد و عورت کی قوت تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن و حدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہؓ کے طرز عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔ (۲)

(نماز میں اختصار)



اس اختصار سے کیا مراد ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، خود اس حدیث کے راویوں میں محمد بن میرین نے "مصنف ابن ابی شیبہ" میں اور ہشام نے "سنن بیہقی" میں کمر پر ہاتھ رکھنے کو اختصار قرار دیا ہے، یہی تشریح مشہور بھی ہے اور بخش دوسری قریب المعنی احادیث سے اسی کی تائید بھی ہوتی ہے، اس کی کراہت پر عام فقہاء امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ اور صحابہؓ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کا اتفاق ہے، البتہ امام ابو داؤد ظاہری اور ان کے تبعین اسے حرام قرار دیتے ہیں، اس طرز عمل کے مکروہ ہونے کے مختلف اسباب بتائے گئے ہیں، من جملہ ان کے کہ ابلیس اسی حال میں زمین پر اتر اٹھا، یہ یہودیوں کا طریقہ ہے، اس سے کبر کا اظہار ہوتا ہے اور یہ مانگی انداز ہے۔

نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت ہے۔

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوت تولید ختم ہو جانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں، چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔ (۱)

لہذا جب اصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کر دینا یکساں طور پر جرم ہے، تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نس بندی میں چوں کہ صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے، قوت اشتہاء باقی رہتی ہے، اس لئے وہ جائز ہوگی اور پھر آخر اس کی کیا دلیل ہے کہ اختصاء کی حرمت، قوت اشتہاء ہی کے زیاں کی بنا پر ہے؟

جنسی خواہش مقصود نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ قوت شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے، اہمیت تو اس مقصود کی ہے، جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوت جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوت تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کر دینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوت جماع برباد کر دینے

(۱) فتح العلی المالك ۲/۲۹۰

(۲) نس بندی کے متعلق قرآن و سنن میں قوی دلائل ملتے ہیں جو اہم اور جدید میڈیکل مسائل میں شامل ہیں۔

دیگر رائیں

امام خطابیؒ نے فرمایا کہ ”اختصار“ نماز میں لامحی پر فیک لگانے کا نام ہے، ابن اثیر نے کہا کہ سورت کے اخیر سے ایک دو آیت پڑھنے کو کہتے ہیں، امام زہریؒ کہتے ہیں کہ نماز کے ارکان قیام رکوع وسجود وغیرہ میں اختصار سے کام لینا ”اختصار“ ہے اور بعض حضرات کے خیال میں درمیان میں آنے والی آیات سجدہ کو چھوڑ کر تلاوت کرنے کو کہتے ہیں۔ (۱)

اختلاس (اچک لینا)

اچک لینے کو اختلاس کہتے ہیں، کوئی شخص اگر صاحب سامان کی موجودگی میں تیزی سے اس کا سامان جھپٹ لے بھاگے تو اس کو ”مختلس“ اور اس عمل کو ”اختلاس“ کہتے ہیں، (۲) جیب کترے وغیرہ بھی گویا اسی کے حکم میں ہیں، ایسے شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مختلس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، لا قطع علی مختلس، (۳) البتہ اس کی مناسب سرزنش کی جائے گی۔

اختلاف

”اختلاف“ ایک چیز کے دوسری چیز کے خلاف ہونے کو کہتے ہیں، یہ اختلاف معاملات میں بھی ہوتا ہے اور آراء وافکار میں بھی، اس لئے فقہاء کے درمیان بے شمار مسائل میں اختلاف رائے رہا ہے، یہ اختلاف اگر اخلاص کے ساتھ ہو تو مذموم نہیں، فقہاء کے درمیان آراء وافکار کا جو اختلاف واقع ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہوتا ہے، اختلاف زمان اور اختلاف برہان۔

اختلاف برہان وزمان

اختلاف برہان سے مراد ایسا اختلاف رائے ہے، جس کی بنیاد دلیل ونظر پر ہو، یہ اختلاف تو ظاہر ہے ہمیشہ رہے گا اور اختلاف زمان اس اختلاف کو کہتے ہیں جو فقط نظر کے فرق اور دلائل پر مبنی نہ ہو، بلکہ زمانہ، حالات اور عرف کی رعایت سے ایک فقیہ نے ایک رائے قائم کی پھر جب حالات بدل گئے اور عرف تبدیل ہو گیا تو دوسرے فقیہ نے بدلے ہوئے حالات اور عرف کو پیش نظر رکھ کر دوسرا حکم دیا، فقہاء متاخرین کی کتابوں میں یہ کثرت اس کے اشارات ملتے ہیں۔

فقہی اختلاف

فقہی اختلاف کے اسباب وطل اور بنیادوں پر گفتگو کرنے کا موقع یہاں نہیں ہے، لیکن چوں کہ یہ فقہی اختلافات بسا اوقات ”مجادلہ سنیہ“ کا باعث بن جاتے ہیں اور ان مسائل کے پس پردہ کبھی لوگ سلف کی شان میں گستاخی تک کر گزرتے ہیں اور فقہاء سلف کی اس جماعت کے بارے میں جن کا اخلاص، خدا ترسی، دیدہ وری، زمانہ شناسی، بالغ نظری، مصادر شریعت پر عمیق نظر، دین سے بے لوث تعلق اور شریعت کی حفاظت کا جذبہ تاریخ کا ایک بے نظیر واقعہ ہے اور بجائے خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کا اعجاز ہے، کے بارے میں سوہ ظن کا شکار ہو جاتے ہیں اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ یہاں اس موضوع پر بھی کچھ سرسری گفتگو کی جائے۔

اس موضوع پر شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ نے ”رفع الملام عن الائمة الاعلام“ کے نام سے نہایت جامع اور نفیس کتاب لکھی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی اپنی مختلف

(۲) الشرح الصغير ۳/۴۷۶، الکفایہ علی الہدایہ ۱۶۶/۳ مطبوعہ مطبع احمدی دہلی

(۱) ملخص از: بذل المحجور ۱۰۸، ۱۰۹

(۳) الہدایہ ۲۰، باب مل یقطع فیہ

کتبوں میں اس موضوع پر بحث کرنے کے علاوہ "الانصاف فی سبب الاختلاف" کے نام سے خاص اسی موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ فقہاء کے درمیان جو کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، مخلصانہ ہے، اس میں ان کی رائے پر اصرار و مضامین یا اپنے کسی خیال کی بچ رکھنا ہرگز مقصود نہ تھا، امام ابوحنیفہؒ کا حال یہ تھا کہ وہ جب بھی فتویٰ دیتے کہتے: "یہ نعمان بن ثابتؓ کی رائے ہے اور یہ میری جستجو کی حد تک بہتر ہے، اگر اور کوئی شخص اس سے زیادہ بہتر رائے مستحب کرے تو وہ زیادہ صحیح اور درست ہوگی" امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا ہر شخص اپنی گفتگو میں ماخوذ ہے اور اس کی رائے رد کی جاسکتی ہے، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جو حدیث صحیح ثابت ہو جائے وہی میرا مذہب ہے، امام احمدؒ کہا کرتے تھے کہ خدا اور رسول کے کلام کے مقابلہ کسی کی رائے اور کلام کی اہمیت نہیں ہے۔ (۱)

اختلاف کے اسباب

ان حضرات کے درمیان جو فقہی اختلافات پائے جاتے ہیں ان کے کچھ اسباب ہیں، ان میں سے اہم اسباب یہ ہیں:

(۱) کبھی کسی فقیہ تک حدیث پہنچی، کسی کے پاس نہ پہنچ سکی۔

(۲) کبھی اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو کسی نے وجوب پر محمول کیا، کسی نے استحباب پر اور کسی نے محض اباحت پر۔

(۳) کبھی روایات کا اختلاف اور راویوں کا وہم، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی میں ایک ہی حج فرمایا اور اس کو کسی نے تمتع، کسی نے قرآن اور کسی نے افراد نقل کیا۔

(۴) علت اور اسباب کی تعین میں اختلاف، مثلاً استنجاء

کے وقت استقبال قبلہ سے ممانعت کی علت امام ابوحنیفہؒ نے احترام قبلہ قرار دی، اور امام شافعیؒ نے یہ کہ اس کی وجہ سے اجنبہ جو معروف نماز ہوں گے، ان کا سامنا یا پیچھا ہوگا۔

(۵) کسی لفظ مشترک کے معنی کی تعین میں اختلاف، مثلاً قرآن کے لفظ "للا فہرء" میں امام ابوحنیفہؒ نے "قرء" کا معنی حیض قرار دیا ہے اور امام شافعیؒ نے "طہر"۔

(۶) کسی حدیث کو قبول کرنے اور نہ کرنے میں اصولی اختلاف، مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مرسل روایات بھی معتبر ہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں نہیں۔

(۷) احادیث کی وجہ سے ترجیح میں اختلاف، مثلاً رفع یدین کے مسئلہ پر امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کا منظرہ ہوا، دونوں کے پاس صحیح حدیثیں تھیں، امام ابوحنیفہؒ کے پاس ابن مسعودؓ کی اور امام اوزاعیؒ کے پاس ابن عمرؓ کی، مگر وجہ ترجیح میں اختلاف تھا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں وہ سند زیادہ قوی تھی جو فقیہ افراد پر مشتمل ہو، اس لئے ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح دی، امام اوزاعیؒ کے نزدیک اس کو زیادہ اہمیت حاصل تھی جس کی سند میں واسطے کم ہوں اس لحاظ سے ابن عمرؓ کی روایت تقدم رکھتی تھی اور انھوں نے اس روایت کو ترجیح دیا۔

(۸) کہیں نسخ میں اختلاف، یعنی دو متعارض روایتیں وارد ہوئیں، ضرور ہے کہ اس میں ایک منسوخ ہوگی اور دوسری ناسخ، لیکن چوں کہ تاریخی طور پر یہ بات پایہ ثبوت کو نہ پہنچ سکی کہ پہلا فرمان یا عمل کون ہے، جو منسوخ ہے اور دوسرا ارشاد یا عمل کیا ہے، جو پہلے حکم کے لئے ناسخ ہے، اس لئے کسی نے ایک حکم کو منسوخ اور دوسرے کو باقی ٹھہرایا اور کسی نے دوسرے کو۔

مگر اختلاف کے باوجود ان حضرات میں باہم جدل و نزاع

تفویض طلاق کے لئے

یہ لفظ ”اختیار“ تفویض طلاق، یعنی عورت کو یہ حق دینے کے لئے بھی آتا ہے کہ وہ چاہے تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، عربی زبان میں اس کے لئے مرد جو جملہ اختیار کرے گا وہ یہ ہے: ”اختیاری نفسک“ (اپنے آپ کو اختیار کر لو) اب اگر اسی مجلس اور نشست میں عورت نے کہہ دیا ”اختیرت نفسی“ (کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کر لیا) تو اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے خاموشی اختیار کی، کسی دوسرے کام میں لگ گئی، یا کہا کہ میں نے تم کو اختیار کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۲)

اخرس (گونگا)

”اخرس“ کے معنی گونگے کے ہیں۔
 ”گونگا“ گونگوں کی امامت کر سکتا ہے، ایسے لوگوں کی امامت نہیں کر سکتا جو پڑھنے پر قدرت رکھتے ہوں۔
 ”گونگا“ امی کی اقتداء میں نماز ادا کر سکتا ہے، امی کی امامت نہیں کر سکتا۔

”گونگے“ کے لئے نکاح میں الفاظ و عبارت کے بجائے واضح اشارہ کافی ہوگا، جس سے اس کی رضامندی اور خوشنودی معلوم ہوتی ہے۔

”گونگے“ کی طلاق بھی اشارہ سے واقع ہو جائے گی، (۳)
 البتہ جو لکھنے پڑھنے سے واقف ہوا سے تحریر کی صورت میں طلاق دینی ہوگی، اشارۃ طلاق دینا کافی نہ ہوگا۔ (۴)
 ”گونگا“ قاضی نہیں بن سکتا۔ (۵)

جذبہ برتری یا دوسروں کے لئے تحقیر کی نیت ہرگز نہ ہوتی تھی، امام ابو حنیفہؒ اہل مدینہ کے پیچھے نماز ادا کرتے تھے جو بہت سے مسائل میں ان سے اختلاف رکھتے تھے، امام شافعیؒ نے فجر کی نماز ابو حنیفہؒ کی قبر کے قریب پڑھی تو دعاء قنوت نہ پڑھی اور کہا کہ مجھے اس قبر والے کی مخالفت کرتے ہوئے شرم محسوس ہوتی ہے، امام ابو یوسفؒ نے پانی کے بعض مسائل میں امام مالکؒ کی رائے پر عمل کیا ہے۔
 کاش! آج بھی مسلمانوں میں فقہی گروہ بندی کے بجائے یہ رواداری اور توسع پیدا ہو جائے۔

اختیار (پسند کرنا)

”اختیار“ کے معنی پسند کرنے کے ہیں اور اسی سے مختار کا لفظ ماخوذ ہے، جس کے معنی ”پسندیدہ“ کے ہیں، فقہاء بسا اوقات کسی مسئلہ کی بابت مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد کسی قول کے بارے میں لکھتے ہیں: ”هذا هو المختار“ یا ”على المختار“ یا ”هذا اختيار فلان“ ایسے اختیار اور مختار کے لفظ سے اس قول اور رائے کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جس پر فتویٰ ہے۔ (۱)

فقہی اصطلاح میں

یہ اختیار کا لفظ زیادہ تر فقہ کی اصطلاح میں ان معاملات کی بابت بولا جاتا ہے، جس میں صاحب معاملہ کو کسی چیز کے قبول و رد کرنے یا باقی رکھنے اور ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہو اور ایسے مواقع کو اکثر اسی کے ہم معنی ایک دوسرے لفظ ”خيار“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے خيار بلوغ، خيار حق، خيار عیب وغیرہ۔
 (ان اصطلاحات پر ”خيار“ کے ذیل میں انشاء اللہ گفتگو کریں گے)

(۲) الہدایہ، ربع ثانی، ۳۷۶، باب تفویض الطلاق

(۳) الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۲۸۹/۲، شروط الطلاق

(۱) شرح عقود رسم المفتی، ۸۶

(۳) الہدایہ، ربع ثانی، ۳۷۶، باب تفویض الطلاق

(۵) المیران الکبریٰ، ۲۲۳/۳، کتاب الشهادات

نکاح کے علاوہ اور دوسرے تمام معاملات خرید و فروخت وغیرہ میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس کا اشارہ قابل فہم ہو تو طلاق واقع ہوتے اور معاملات قائم کرنے کے لئے کافی ہوگا ورنہ نہیں، اسی طرح لکھنے پر قادر ہو تو اشارہ کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں گو نگے آدمی کی شہادت اور گواہی کا بھی اعتبار نہیں، گو کہ وہ واضح اشارات کا استعمال کرے۔ (۲)
 ”گوٹکا“ بیوی پر تہمت لگائے تو ”لعان“ کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جاری نہ ہوگا، دوسرے فقہاء کے نزدیک جاری ہوگا۔ (۳)

اخفاء

”اخفاء“ کے معنی عربی زبان میں چھپانے اور آہستہ پڑھنے کے ہیں، فقہاء آہستہ پڑھنے کو ”اخفاء“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

غیر جہری نمازیں

ظہر و عصر کی تمام رکعتوں میں اور عشاء کی تیسری چوتھی اور مغرب کی تیسری رکعت، نیز اس کے علاوہ دن کی تمام نفل نمازوں میں قرآن مجید کی تلاوت پست آواز سے کرنا واجب ہے، جب کہ مغرب و عشاء کی ابتدائی دو رکعتوں، فجر، عید، جمعہ، تراویح، رمضان میں وتر باجماعت میں قرأت میں امام کے لئے جہر واجب ہے اور تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے مستحب۔ (۴)

آہستہ پڑھنے کی حد

آہستہ پڑھنے کا اطلاق اس پر ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو سنا لے،

اگر آواز اس سے بھی کم ہو، محض حروف زبان پر بن جائیں اور وہ خود بھی نہ سن سکے تو امام کرنخی نے اسے کافی قرار دیا ہے اور امام طحاویؒ نے فرمایا کہ اس سے قرأت کا فرض ادا نہ ہو سکے گا اور یہی قول احتیاط کے مطابق ہے، حاصل یہ ہے کہ ”اخفاء“ کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ اپنے کو سنا لے اور جہر کا یہ کہ دوسرا سن لے۔ (۵)

جانوروں کے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینے اور اسی طرح نکاح و طلاق وغیرہ کے وقت زبان سے تلفظ کرنے کی کم سے کم حد یہی ہوگی۔ (۶)

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں آمین آہستہ کہی جائے گی اور نماز میں بسم اللہ بھی آہستہ ہی پڑھا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس کو بھی ان چار مواقع میں شمار کیا ہے، جن میں اخفاء اور آہستہ کہا جانا شرعاً مطلوب ہے۔ (۷)

(دلائل کے لئے: ”آمین“ اور ”تسمیہ“ کے الفاظ ملاحظہ ہوں)

اداء

واجب ہونے والی شئی کو اس کی اصل صورت میں اس کے مستحق کے حوالے کر دینے کا نام ”اداء“ ہے، مثلاً ظہر کی نماز اس کے اصل وقت میں پڑھی جائے تو اداء ہے اور اگر وقت گزر جائے کے بعد پڑھی جائے تو یہی قضاء ہوگی، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی کوئی چیز غصب کر لے اور پھر بعینہ اسی کو واپس کر دے تو اداء ہے اور اگر اس جیسی کوئی دوسری چیز خرید کر لوٹائے تو یہ قضاء ہے۔

(۱) ردالمحتار مع الدر ۳/۳۸۳ ط زکریا دیوبند

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۳، الفصل الثانی، فی بیان من هو احق بالامامة، خلاصة الفتاویٰ ۱/۱۶۹

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۳۲، الباب اثنا عشر فی ما یقعده النکاح (۴) ہندیہ ۷۲۱

(۵) فتاویٰ ہندیہ ۲/۷۲، واحسان الصلوۃ

(۶) خلاصة الفتاویٰ ۱/۹۵، الفتاویٰ الہندیہ ۲/۷۲، الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۲/۱۶۲

(۷) الہدایہ ۱، باب صفة الصلوۃ ۹۸/۱

علماء اصول نے اداء کی تین قسمیں کی ہیں: اداء کامل، اداء شبیہ بالقضاء اور اداء قاصر۔

اداء کامل

واجب کی اس طرح ادائیگی کا نام ہے کہ اس میں کسی جہت سے کوئی نقص اور کمی نہ ہو، مثلاً فرض نمازوں کا ان کے وقت پر جماعت اور آداب نماز کی رعایت کے ساتھ ادا کرنا، یا غصب کردہ سامان کی اس کی اصل حالت میں ادنی تبدیلی اور خالی کے بغیر واپسی۔ (۱)

اداء قاصر

ایک گونہ نقص اور کمی کے ساتھ واجب کی ادائیگی کو کہتے ہیں، مثلاً یہی فرض نمازیں اپنے وقت پر تنہا ادا کر لی جائیں اور جماعت کا اہتمام نہ کیا جائے، یا یہ کہ غصب کردہ سامان اس حالت میں واپس کیا جائے کہ اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ہو، یا کسی کے ذمہ بہتر سے واجب ہوں اور وہ اس کی جگہ کھوٹے سے دیدے۔ (۲)

اداء شبیہ بالقضاء

واجب کی اس طرح تکمیل اور انجام دہی کا نام ہے کہ ایک لحاظ سے وہ ادا اور ایک اعتبار سے قضاء، — مثلاً لاحق کی نماز کے نماز جماعت کے ساتھ ادا کرے، پھر درمیان نماز کوئی ناقص وضوء پیش آجائے اور وضوء کر کے دوبارہ جماعت میں شریک ہو، بعد کو درمیان کی ان رکعات کو ادا کرے، یہ اس لحاظ سے اداء ہے کہ نماز اپنے وقت میں ادا کی گئی ہے اور اس اعتبار سے قضاء ہے کہ جس طرح اس نے نماز کا آغاز کیا تھا اس طرح نماز کی تکمیل نہ کر سکا۔

احکام

اداء کامل کے ذریعہ آدمی اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جاتا ہے اور یہی حکم ”اداء شبیہ بالقضاء“ کا بھی ہے، — اداء قاصر کی صورت میں اس کی تلافی ممکن نہ ہو تو معذور سمجھا جائے گا؛ البتہ اگر اس میں اس کے ارادہ کو دخل ہو تو عند اللہ گنہگار ہوگا۔ (۳)



”ادام“ سالن اور ترکاری کو کہتے ہیں — فقہاء ان تمام امور کو ”ادام“ کی فہرست میں رکھتے ہیں جو تنہا نہیں کھایا جاتا، روٹی وغیرہ کے ساتھ ملا کر کھایا جاتا ہے، مثلاً: سرکہ، نمک، شوربہ، زیتون کا تیل وغیرہ، اس کے علاوہ گوشت، انڈا، پنیر وغیرہ چوں کہ اس زمانہ میں تنہا بھی کھائے جاتے تھے، اس لئے قدیم فقہاء اس کو ادام نہیں کہتے۔ (۴)

مگر امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ چیزیں بھی جو تنہا کھائی جاسکتی ہیں اور کبھی کبھی کھائی بھی جاتی ہیں، مگر اکثر ان کا استعمال روٹی کے ساتھ ہوتا ہے، ”ادام“ میں داخل ہیں، جیسے: گوشت وغیرہ۔

علامہ ابن ہمام نے امام ابو یوسفؒ کی رائے بھی اسی کے مطابق نقل کی ہے اور بعد کے فقہاء نے اسی رائے کو ترجیح دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۵)

یہ مسئلہ اصلاً عرف و عادت سے متعلق ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں گوشت وغیرہ کا تنہا کھانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور گوشت، مچھلی وغیرہ کے ذکر سے ذہن سالن ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کی ساری چیزیں سالن و ترکاری (ادام) میں

(۱) اداء المحصر ان كان مستحماً لجميع الاوصاف المشروعة ماداً كاملاً، التلويح والنوصيح ۵۷۷

(۲) ملخص از: نور الانوار، ۳۶-۳۷، التوضيح والتلويح، ۳۵۷-۳۶۳، مطبوعہ دیوبند

(۳) حوالہ سابق ۳۶۳-۳۶۴

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۸۸/۳

(۵) ابوالمرکات، عبد اللہ نسفی: کنز الدقائق: ۷۰

داخل ہوں گی۔

سالن نہ کھانے کی قسم

اسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ میں ادا م کا استعمال نہیں کروں گا یا یہ کہ اگر میں اس کا استعمال کروں تو میری بیوی کو طلاق پڑ جائے گی اور وہ صرف گوشت بھی کھائے تو طلاق پڑ جائے گی، وہ شخص اپنی قسم کی خلاف ورزی کرنے والا سمجھا جائے گا اور اسے کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔

آنحضور ﷺ کا سالن

اس موقع پر مناسب ہو گا کہ ہماری زندگی کے بڑھتے ہوئے تعیقات اور عشرت طلبی کو آنحضور ﷺ کی زندگی کا آئینہ دکھانے کے لئے ایک حدیث ذکر کروں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اہل خانہ سے سالن مانگا، جواب دیا گیا کہ سرکہ کے سوا کچھ نہیں ہے، آپ ﷺ نے طلب فرمایا: کھانے لگے اور فرمایا کہ سرکہ کیا ہی بہتر سالن ہے! (۱) کاش ہم اس جفاکشی، کفایت شعاری اور قناعت و توکل کو اپنالیں!!

آپ ﷺ کا پسندیدہ سالن

رسول اللہ ﷺ کو ترکاریوں میں ”کدو“ سب سے زیادہ پسند تھا، (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے حضور ﷺ کے پاس کدو کھتے ہوئے دیکھا تو دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہم اسے زیادہ کھاتے ہیں یا یہ فرمایا کہ ہم اس سے زیادہ

کھانا کھا سکتے ہیں، (۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ پیالہ میں سے بطور خاص کدو کی قاش تلاش کر کے تناول فرماتے، (۴) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مرغ کا گوشت بھی کھاتے بکری کے دست کا حصہ بھی پسند فرماتے، (۵) اور دراصل ایسا گوشت زیادہ پسند کرتے جو ہڈی سے ملا ہوا ہوتا اور کھینچنا پڑتا، (۶) پشت کے حصہ کا گوشت بھی پسند فرماتے۔ (۷)

ادب

”ادب“ (ہمزہ اور وال پر زبر) کے معنی ظرف کے بھی آتے ہیں، اور کسی چیز کو بہتر طور پر انجام دینے کے بھی، الظرف و حسن تناول، (۸) اس کی جمع آداب ہے، اسی مناسبت سے فقہ کی اصطلاح میں ادب کا لفظ ”مستحب“ وغیرہ کے معنی میں آتا ہے کیوں کہ مستحبات سے اعمال میں حسن و کمال پیدا ہوتا ہے، علامہ شرنبلالی اور علامہ طحطاوی نے ادب کے درج ذیل معنی لکھے ہیں جن میں سے بعض تعبیرات لغوی معنی سے قریب ہیں اور بعض فقہی اصطلاح سے:

- وضع الاشياء موضعها۔
- (ہر چیز کو اپنی جگہ پر رکھنا)۔
- الغضلة الحميدة، (قابل تعریف عادت)۔
- الورع، (زہد و احتیاط)۔ (۹)
- مافعله خیر من ترکہ، (جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہو)۔

(۲) شمائل ترمذی ۴

(۳) شمائل ترمذی ۱۰

(۶) حوالہ سابق

(۷) بہ تمام روایات شمائل ترمذی ۱، باب ما جاء فی صفة ادا م رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ماخوذ ہیں۔

(۹) مراقی الفلاح ۴۱

(۱) صحیح مسلم، عن جابر ۱۸۲۲

(۳) قال نکثر به طعامنا، شمائل ترمذی ۱۰

(۵) شمائل ترمذی ۱۱

(۸) القاموس المحيط ۷۵

ادب کا دوسرا وسیع مفہوم

لیکن بسا اوقات واجبات و فرائض اور ہر قسم کی غلطیوں سے بچنے پر بھی ادب کا اطلاق کیا جاتا ہے، چنانچہ فقہاء "کتاب ادب القاضی" میں ان احکام کا بھی ذکر کرتے ہیں، جو واجب ہیں یا جن سے بچنا واجب اور ان کا ارتکاب ناجائز ہے۔

اسی لئے بعض فقہاء نے اس کی تشریح میں بھی عموم رکھا ہے، چنانچہ سید شریف جرجانی نے ان تمام چیزوں کی معرفت اور علم کو ادب قرار دیا ہے، جس کے ذریعہ ہر طرح کی خطا سے احتراز کیا جاسکے، (۷) اور قاضی ابو زید دیوبی اس ملکہ اور صلاحیت کو ادب قرار دیتے ہیں جو اس کے حامل کو ہر قسم کی بری بات سے روک دے۔ (۸)

شعر و سخن

ادب کا ایک اور مفہوم بھی ہے یعنی شعر و سخن، لطائف و ظرائف وغیرہ۔

اس سلسلہ میں بھی اسلام نے کسی خشکی اور قحط کو راہ نہیں دیا ہے اور صالح شعر و سخن نیز مزاح کی حوصلہ افزائی کی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امیہ بن صلت کے موحدانہ اشعار پڑھوائے ہیں، گو حضور صلی اللہ علیہ وسلم شاعر نہ تھے، مگر ارتجالاً زندگی میں ایک دو بار شعر کی صورت موزوں فقرے بھی آپ ﷺ کی زبان حق ترجمان سے ادا ہوئے ہیں، صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نظم اور نثر میں بڑا درک حاصل تھا، ام المومنین حضرت عائشہ کو بھی اشعار سے ذوق تھا اور انھوں نے محبوب کی تعریف پر مشتمل بعض اشعار بڑی خوش اسلوبی سے آپ ﷺ پر چسپاں کئے ہیں۔

○ ما یمدح بہ المکلف ولا یلزم علی ترکہ، (جس کے کرنے پر مکلف کی تعریف کی جاتی ہے، لیکن نہ کرنے پر مذمت نہیں کی جاتی)۔

○ المطلوب فعلہ شرعاً من غیر ذنب علی ترکہ، (جس کا انجام دینا شرعاً مطلوب ہو، لیکن اس کا تارک مستحق مذمت بھی نہ ہو)۔ (۱)

یہ تو ادب کی تعریف ہے، اسے نفل، مستحب، مندوب اور تطوع کے الفاظ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲)

ادب کا ثبوت

ادب کا ثبوت کس دلیل شرعی سے ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں فتاویٰ بزاز یہ میں ہے کہ جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کیا ہو اور کبھی نہ کیا ہو، معاف لعلہ الشارع علیہ السلام مروت و ترکہ اخروی، (۳) اس کو مزید وضاحت سے علامہ شرنبلالی نے لکھا ہے کہ جس عمل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دو بار کیا ہو، اور اس پر مواظبت نہیں فرمائی ہو، وہ عمل ادب کے درجہ میں ہوگا، معاف لعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مروت و مروتین ولم یواظب علیہ۔ (۴)

اس کا حکم یہ ہے کہ کرنا باعث ثواب ہے، اور نہ کرنا قابل مذمت نہیں، الثواب بفعله وعدم اللوم علی ترکہ، (۵) صاحب فتاویٰ بزاز یہ نے خوب کہا ہے کہ جیسے واجب فرض کی تکمیل کے لئے ہے، اسی طرح سنت واجب کی تکمیل کے لئے ہے اور ادب سنت کی تکمیل کے لئے ہے، الواجب ما شرع لا کمال الفرص والسنة لا کمال الواجب والادب لا کمال السنة۔ (۶)

(۲) دیکھئے: طحطاوی ۳۳

(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۳۳

(۴) بزاز یہ علی ہامش الہندیہ ۲۵/۳

(۸) القاموس الفقہی: ۸۱

(۱) طحطاوی: ۳۳-۳۱

(۳) فتاویٰ بزاز یہ علی ہامش الہندیہ ۲۵/۳

(۵) حوالہ سابق

(۷) کتاب التعریفات: ۱۵، مطبوعہ: دار الکتب العلمیہ بیروت

حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ، حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ بارگاہ نبوی کے وہ خاص شعراء تھے، جو شعراء مکہ کے جو کارو کرتے تھے اور اسلام کی طرف سے دفاع کا فریضہ انجام دیتے تھے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ادبی ذوق، اسلوب کی ندرت، ایجاز، رعایت کحج اور الفاظ کے حسن انتخاب نیز تاثیر کے لحاظ سے قرآن مجید کے بعد ادب عربی کا بہترین اور معیاری سرمایہ ہیں۔

آپ ﷺ کے یہاں مزاج بھی ہے، جو آپ ﷺ اپنے صحابہ سے وقتاً فوقتاً فرمایا کرتے تھے، (۱) آپ ﷺ کی بعض دعائیں اور خطبات اتنے اثر انگیز ہیں کہ آج بھی ان کو پڑھ کر آدمی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، مثلاً واقعہ طائف، غزوہ بدر اور تہجد کی دعائیں، غزوہ حنین کے بعد ان بعض نوجوان انصار کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے خطاب جو اہل مکہ کو مال غنیمت سے زیادہ حصہ دینے کی وجہ سے سمجھ بیٹھے تھے کہ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہل مدینہ سے دور ہو گئے ہیں۔ (۲)

ادب قاضی

احکام شریعت کی تنفیذ، معروف کی اشاعت اور منکرات سے روکنے کے جو ادارے ہیں، ان میں سب سے اہم ادارہ "نظام قضاء" ہے، قضاء کی ذمہ داری جس قدر اہم ہے اسی قدر نازک بھی ہے، اس لئے فقہاء نے قاضی کی صفات اور اس کی مطلوبہ صلاحیت واستعداد کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس بحث کو فقہ کی اصطلاح میں "ادب قاضی" کہا جاتا ہے، شیخ احمد بن مصطفیٰ طاش کبریٰ زاد (متوفی: ۹۶۸ھ) نے اختصار کے ساتھ ان آداب کو اس طرح ذکر کیا ہے :

قاضی کو چاہئے کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے، مظلوموں کی مدد کرے، کسی کی دولت یا عہدہ کی وجہ سے اس کے ساتھ تواضع اختیار نہ کرے، معمولی اور شریف ہر آدمی کی بات سنے، بات میں سچا اور معاملہ میں پکا ہو، سخت ہو لیکن ظالم نہ ہو، نرم ہو لیکن کمزور نہ ہو، علم اور حلم کا مجموعہ ہو، مجرم کو سزا دینے میں عجلت نہ کرے، فیصلہ اس وقت کرے جب پیا سنا نہ ہو، بھوکا نہ ہو اور غصہ کی حالت میں نہ ہو، رشوت نہ لے، مقدمہ کے متعلقین سے اور دوسرے ایسے لوگوں سے ہدیہ قبول نہ کرے، بیت المال سے اپنی تنخواہ لے اور عدالت میں بادشاہ، رعایا اور دولت مند محتاج سب کے ساتھ یکساں معاملہ کرے۔ (۳)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: "قضاء")



"ادیم" کے معنی چمڑے کے ہیں اور عموماً یہ لفظ ایسے چمڑے کے لئے بولا جاتا ہے جو پکایا اور دباغت دیا ہوا ہو۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں تمام چمڑے بہ شمول مردار اور کتا "دباغت دینے کی وجہ سے پاک ہو جاتا ہے، صرف سور اور آدمی کے چمڑوں کا دباغت کے بعد بھی استعمال درست نہیں ہے، سور کا اس لئے کہ وہ نجس العین اور مکمل ناپاک ہے، قرآن مجید نے اس کے بارے میں کہا ہے "انہ دجس" (المائدہ: ۳) کہ وہ ہر پانا ناپاک ہے، اور آدمی کا اس لئے کہ انسان کے احرام، اس کی شرافت اور مرتبت کا تقاضا یہی ہے، (۴) یہاں جن چمڑوں کے پاک ہونے کا

(۲) فتح کماورج: الادب کے خطبات و فیرہ

(۳) الہدایہ: ۱/۳۸-۳۹

(۱) ابوداؤد: ۴/۹۸۲

(۲) مفتاح السعلة و مصباح السیاسة: ۵۶-۵۷-۵۸

ذکر کیا گیا ہے ان کا استعمال موزوں، مشکیزوں، لباس اور جائے نماز وغیرہ کے لئے کیا جاسکتا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں کتوں کا چڑا بھی دباغت سے پاک نہیں ہوگا، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تمام مردار کے چڑے ناپاک ہیں، البتہ امام مالکؒ خشک چیزوں میں اس کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں، اور امام احمدؒ اس کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ (۱)

(دباغت کے شرعی طریقے اور ان کے احکام کے لئے ملاحظہ ہو لفظ: ”دباغت“۔)

اذا

”اذا“ عربی زبان کا ایک لفظ ہے، جو کئی معنوں میں آتا ہے۔

اذا کے معانی

(۱) وقت بتانے کے لئے، جیسا کہ خود قرآن میں ارشاد ہے: ”واذکروا اذ كنتم لليلة“ (اعراف: ۳۸) ”اور اس وقت کو یاد کرو جب تم تھوڑے تھے۔“

عموماً یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے اور قرآن میں بھی زیادہ تر اسی طرح استعمال ہوا ہے۔

(۲) سبب کے معنی میں، مثلاً: ”ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم“ (الرحرف: ۳۹) ”اور تمہیں آج برگز کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا اس سبب سے کہ تم لوگوں نے ظلم کیا۔“

(۳) کبھی یہ لفظ حقیق اور کسی چیز کو بہ قوت ثابت کرنے کے لئے بھی آتا ہے، مثلاً: ”بعد اذ انتم مسلمون“ (آل عمران: ۸۰) ”اس کے بعد کہ تم لوگ یقیناً مسلمان ہو۔“

(۴) کبھی کبھی یہ لفظ زائد بھی ہوتا ہے جس سے کوئی معنی مقصود نہیں ہوتا، البتہ فی الجملہ اس سے تاکید اور قوت حاصل ہوتی ہے، مفسر ابو عبیدہ اور ابن قتیبہ نے ”اذا قال ربك للملائكة“ (البقرہ: ۳۰) کو اسی پر محمول کیا ہے۔ (۲)

فقہاء اس لفظ کو شرط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، انت طالق اذ دخلت الدار، (تجھے طلاق ہو جب تو گھر میں داخل ہو) تو جب بھی اس کی بیوی گھر میں داخل ہوگی اس کو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ شرط بے اثر ہو جائے گی، یعنی اگر آئندہ پھر دوبارہ وہ گھر میں داخل ہوگی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (۳)

اذا

یہ دو معنوں کے لئے آتا ہے، ایک کسی چیز کے اچانک واقع ہونے کے لئے، جسے ”مفاجات“ کہتے ہیں، مثلاً: ”فالقها فاذا“ ”ہی حبة نسمی“، (طہ: ۲۰) ”پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے لاشی ڈالی تو اچانک وہ ایک سانپ تھی جو دوڑ رہا تھا۔“

دوسرے: آئندہ زمانہ میں مشروط طور پر کسی چیز کے واقع ہونے کو بتاتا ہے، مثلاً: ”اذا جاء نصر الله“ ”فسبح بحمد ربك واستغفره“ (النصر: ۱) ”جب اللہ کی مدد آئے..... تو اپنے پروردگار کی تعریف میں تسبیح و تقدیس کیجئے اور مغفرت چاہئے۔“ (۴)

”اذا“ اور ”اذا“ یہ دونوں ہی الفاظ تعلیق اور کسی چیز کے شرط ہونے کو بتانے کے لئے آتے ہیں اور ایک دفعہ وجود میں آنے کے بعد پھر اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی

(۲) ملخص از: الانتقان فی علوم القرآن للسيوطی ۱۳۵/۲-۱۳۷

(۳) فقی ہدہ اللفاظ اذا وحدت الشرط انحلت وانتهت الیمین، الہدایہ ربیع ثانی ۳۸۶، ہندیہ ۱/۱

(۴) الانتقان ۱۳۷/۳-۱۳۸، تبسیر التحریر ۱۳۲/۳

(۱) رحمة الامة ۹

ساتھ جس کشمکش سے دوچار تھے، اور جیسی کچھ انسانیت سوز حرکتیں ان اہل ایمان کے ساتھ روارکھی جا رہی تھیں، ان حالات میں یہ بات ممکن بھی نہیں تھی۔ مدینہ آنے کے بعد جب کھلی فضاء میسر آئی تو نماز جماعت سے مسجد میں ادا کی جانے لگی۔

پھر ہر نماز کے لئے جو طویل وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے مقرر فرمایا، اس کے تحت یہ بات بہت دشوار تھی کہ تمام لوگ ایک ہی وقت میں جمع ہو جائیں، ابتداء میں آبادی کم ہی ہوئی تھی، یکے بعد دیگرے لوگ جمع ہو جاتے اور نماز ادا کر لی جاتی، پھر جوں جوں آبادی کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اور مسلمانوں کی تعداد بڑھتی گئی، اس کی دشواری محسوس کی جانے لگی، یہاں تک حضور ﷺ نے اس سلسلہ میں اجلہ صحابہ سے مشاورت کی، اس زمانہ کے دیگر مذاہب کے مروجہ طریقہ کے مطابق کسی نے آگ جلانے، کسی نے ناقوس بجانے، کسی نے گھنٹہ بجانے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو گھر گھر جا کر جماعت قائم کرنے کی اطلاع دینے کا مشورہ دیا، چوں کہ اس آخر الذکر مشورہ میں بمقابلہ دوسرے مذاہب کے اسلام کا ایک امتیازی طریقہ قائم ہو سکتا تھا، غالباً اسی لئے آپ ﷺ نے اس کو ترجیح دی اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ اس کام پر مامور کر دیئے گئے۔ (۳)

مگر اس میں ایک تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو پانچ وقت پورے مدینہ کا طواف کرنا پڑتا تھا، دوسرے پہلے جن کو اطلاع ملتی تھی وہ پہلے آ جاتے اور آبادی کے آخری حصہ کے لوگوں کو آخر میں اطلاع ملتی اور وہ بہت بعد کو پہنچتے، اس طرح انتظار بہت طویل ہو جاتا تھا، اس لئے آپ ﷺ کا ناگہانا ناقوس کی طرف رجحان ہوا جو میسائیوں کا طریقہ تھا اور جو مسلمانوں کے لئے نسبتاً نرم گوشہ رکھتے تھے۔

اسی دوران حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ

سے کہا: الت طالق إذا دخلت الدار یا اذا دخلت الدار، (جب تو گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق) تو جب اس کی بیوی گھر میں داخل ہوگی، اگر وہ اس کے نکاح میں ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، پھر دوبارہ اس کے گھر میں داخل ہونے کی صورت میں نئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۱)

اذنی

”اذنی“ کے معنی تکلیف کے ہیں اور اکثر معمولی تکلیف کے لئے بولا جاتا ہے، حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ فرمایا: ایمان کا کم سے کم درجہ ہے کسی تکلیف وہ چیز کا راہ سے ہٹا دینا، اصطلاح الاذنی عن الطریق، (۲) اور قرآن میں جو کیں وغیرہ کاٹنے کو بھی ”اذنی“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے حالت احرام میں بال موٹہ آنے کی اجازت دی گئی ہے۔ (مذہب ۱۹۶)

”اذنی“ کے معنی نجاست اور ناپاکی کے بھی ہیں اور خود قرآن مجید میں ایک جگہ جنس کو ”اذنی“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (مذہب ۲۳۳)

اذان

”اذان“ کے معنی اعلان کرنے اور اطلاع دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ان مخصوص کلمات کا نام ہے، جن کے ذریعہ فرض نمازوں کی اطلاع دی جاتی ہے۔

اذان کی ابتداء

اذان کی ابتداء کا واقعہ بھی دلچسپ ہے، جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں رہے مسلمانوں کے لئے نماز باجماعت کا اہتمام نہ رہا: اس لئے کہ اس وقت یہ مٹی بھر مسلمان کفار مکہ کے

نے خواب میں دیکھا کہ انھوں نے ایک شخص سے نماز کی اطلاع دینے کے لئے ناقوس خرید کرنا چاہا، اس نے کہا میں اس سے ابھی چیز نہ بتاؤں؟ جواب ملا: کیوں نہیں؟ اب انھوں نے کلمات سکھائے حضرت عبداللہ بن زید ؓ کو یہ کلمات نیند میں ذہن نشین ہو گئے، صبح ہوئی تو حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رات کا خواب نقل کیا، آپ ﷺ نے اس کو سچا خواب قرار دیا اور حضرت بلال ؓ سے جن کی آواز بلند تھی، اذان کہلائی، حضرت عمر ؓ نے یہ آواز سنی تو اس غلٹ سے دوڑتے ہوئے خدمتِ قدسی میں حاضر ہوئے کہ چادر زمین پر کھینچی جا رہی تھی اور عرض کیا کہ میں نے بھی ایسا ہی خواب دیکھا ہے۔ (۱)

الصلوة خیر من النوم کا اضافہ

اس طرح اذان کی ابتدا ہوئی، بعد کو فجر کی اذان میں ایک فقرہ "الصلوة خیر من النوم" کا اضافہ ہوا، یہ اضافہ یوں ہوا کہ ایک دفعہ حضرت بلال ؓ نے فجر کی اذان دی اور آ کر حضور ﷺ کو اطلاع دی، ام المومنین حضرت عائشہ ؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ ابھی سوئے ہوئے ہیں، حضرت بلال ؓ نے کہا "الصلوة خیر من النوم" (نماز نیند سے بہتر ہے) آپ ﷺ کو یہ فقرہ اتنا پسند آیا کہ اسے اذان میں شامل کر لینے کا حکم دیا، (۲) چنانچہ مکہ مکرمہ کے مؤذن حضرت ابو محمد ورہ ؓ کی روایت ہے کہ یہ فقرہ حضور ﷺ، حضرت ابوبکر ؓ اور حضرت عمر ؓ تینوں کے عہد میں کہا جاتا تھا۔ (۳)

کلمات اذان کی جامعیت اور اثر انگیزی

اذان کے یہ فقرے واقعہ ہے کہ بہت جامع، معنی خیز اور

روح پرور ہیں، جس میں سب سے پہلے اللہ کی کبریائی کا ثمرہ ہے؛ تاکہ انسان اپنی مصروفیتوں اور نفس کے تقاضوں کو اس کی کبریائی کے سامنے حقیر جان کر قربان کر دے، پھر توحید و رسالت کی شہادت کا حوالہ ہے کہ اسی خدا اور رسول کے نام کا حوالہ دے کر ہم تمہیں یہ عدا دے رہے ہیں، جن پر ایمان رکھتے ہو، اس کے بعد نماز کی دعوت اور معاہدہ اظہار کہ یہی نماز تمہارے لئے فلاح و کامیابی کی ضامن بھی ہے اور آخر میں ایک بار پھر اللہ کی کبریائی اور توحید کا آواز بلند کیا جاتا ہے تاکہ یہ بار بار کی صدا اللہ پر ایمان لانے والوں کو اپنی طرف متوجہ کئے بغیر نہ رہے، حق یہ ہے کہ یہ کلمات اتنے مؤثر، دل آویز اور پرکشش ہیں کہ سوائے ہم جیسوں کی تساوت قلبی کے اور کوئی چیز نہیں جو ان پر اثر کلمات کے بعد بھی دل کو متوجہ نہ کر لے اور قدم کو حرکت میں نہ لائے۔

کلمات اذان کی تعداد

امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک کلمات اذان پندرہ ہیں، چار مرتبہ "اللہ اکبر" دو دو مرتبہ "کلمہ شہادتین" دو دو مرتبہ "حسنى على الصلوة" اور "حسنى على الفلاح" پھر دو مرتبہ "اللہ اکبر" اور ایک مرتبہ "لا اله الا الله"، (۴) — فجر کی اذان میں دو مرتبہ "الصلوة خیر من النوم" کو یا سترہ کلمات، (۵) امام شافعی کے یہاں ترجیع، (۶) کے ساتھ ۱۹، امام مالک کے یہاں ۷۱ کلمات اذان کے ہیں، ترجیع بھی ہے، لیکن شروع میں دو ہی بار تکبیر ہے، اس طرح ۷۱ کلمات ہوتے ہیں، حضرت عبداللہ بن زید بن ؓ عبد ربہ اور حضرت بلال ؓ کی احادیث سے امام ابو حنیفہ کے

(۱) ابوداؤد: ۴۲/۱، ابن ماجہ: ۵۱/۱، عن عبداللہ بن زید

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، حدیث نمبر: ۲۶۷

(۳) ہندیہ: ۵۵/۱، ہدایہ: ۸۷/۱

(۴) ترجیع کا ذکر مستقل آئے گا، ترجیع یہ ہے کہ اذان میں کلمہ شہادت دو بار دہرائے پھر دوبارہ استہ

(۲) ابن ماجہ: ۵۱/۱

(۳) مختصر القدوری، باب الاذان، ہندیہ: ۵۵/۱

بعض تجویذی غلطیاں

اذان کے لئے بہتر آواز اور انداز مستحب ہے، لیکن اس میں اس حد تک مبالغہ کرنا کہ نفسی اور ترنم پیدا ہو جائے اور کلمات اذان بدلتے ہوئے محسوس ہوں جس کو کچن کہتے ہیں مکروہ ہے، ”اللہ اکبر“ میں اگر ابتدائی ہمزہ کو کھینچ کر ادا کرے اور ایسا قصد اُجان بوجھ کر لے تو کفر کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں معنی ہو جائیں گے ”کیا اللہ بڑا ہے؟“ اور اگر اکبر کو ”اکبار“ پڑھ دے تو بھی غلط ہے۔ (۴)

کلمات اذان میں تقدیم و تاخیر

کلمات اذان میں اگر تقدیم و تاخیر ہو جائے، مثلاً: ”اشہد ان محمداً رسول اللہ“ پہلے کہہ دے، حالاں کہ ”اشہد ان لا الہ الا اللہ“ کہا ہی نہ تھا، تو اپنی جگہ پر پھر دوبارہ ”اشہد ان محمداً رسول اللہ“ کہہ دے، تاہم اگر اعادہ نہ کرے اور اذان پوری کر لے تو بھی کافی ہے۔ (۵)

مسنون طریقہ

اذان میں قبلہ کا استقبال مسنون ہے، صرف ”حی علی الصلوٰۃ“ کے وقت دائیں جانب اور ”حی علی الفلاح“ میں بائیں جانب اپنا رخ کرے گا اور اس وقت بھی صرف چہرہ کھائے گا، پاؤں اپنی جگہ رکھے گا اور اگر اذان خانہ کی نوعیت ایسی ہو کہ ”حی علی الفلاح“ اور ”حی علی الصلوٰۃ“ کہتے وقت آواز باہر کی سمت پھیلائے کے لئے اپنی جگہ سے ہٹا پڑے، تو پاؤں کا رخ بھی بدل جائے تو کچھ مضائقہ نہیں، (۶) تاہم اذان میں اگر استقبال نہ کرے تو بھی اذان

مسلک کی تائید ہوتی ہے، اذان کے باب میں ان دونوں روایتوں کی خاص اہمیت ہے، کیوں کہ اذان کی مشروعیت کے سلسلہ میں اصل حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کا خواب ہے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ بارگاہ نبوی کے مؤذن خاص ہیں، جو آپ ﷺ کی وفات تک اذان دیتے رہے ہیں، حضرت ابو محمد ورہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے — جو مکہ کے مؤذن تھے، — امام شافعی و مالک کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے، اس روایت کو دوسرے اہل علم نے حضرت ابو محمد ورہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت قرار دیا ہے۔

اذان کے آداب

اذان میں اس حد تک آواز کا بلند رکھنا مطلوب ہے جو دشواری کا باعث نہ ہو اور اسی کے پیش نظر آپ ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اس کام پر مامور فرمایا جن کی آواز بلند تھی، نیز انھیں حکم دیا کہ اذان کے وقت کان میں انگلی رکھ لیا کرو، کہ اس کی وجہ سے آواز بلند ہوتی ہے، (۱) اسی لئے فقہاء نے اس بات کو بہتر اور مستحسن قرار دیا ہے کہ اذان خانہ، مسجد کے باہر اور بلند جگہ سے دی جائے، (۲) پس موجودہ زمانہ میں اس کے لئے لاؤڈ اسپیکر کا استعمال نہ صرف درست بلکہ مستحب ہوگا۔

اذان میں ٹھہر ٹھہر کر وقف کے ساتھ کلمات کی ادائیگی مستحب ہے کہ اس کے ذریعہ اس آواز کا لوگوں تک پہنچنا زیادہ آسان ہوگا، چنانچہ ابو زبیر رضی اللہ عنہ مؤذن بیت المقدس سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب وہاں تشریف لائے گئے تو فرمایا کہ اذان میں ترسیل کرو۔ (۳)

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵۵/۱

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵۶/۱

(۶) کتاب الاصل ۱۲۹/۱

(۱) ابن ملحہ ۵۲/۱

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱۵/۱

(۵) کتاب الاصل ۱۳۹/۱

ہو جائے گی، اعادہ کی ضرورت نہیں۔ (۱)

فقہ حنفی میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ اذان عربی ہی میں دی جائے گی، فارسی یا کسی اور زبان میں نہیں۔ (۲)

کلمات اذان کی ادائیگی میں تسلسل ہونا چاہئے۔

اگر مؤذن درمیان میں بھول جائے اور کوئی لقمہ دینے والا نہ ہو یا اتنی تاخیر ہو جائے جسے فاصلہ سمجھا جاتا ہو یا اذان دیتے ہوئے آواز بند ہو جائے اور گونگا ہو جائے تو از سر نو اذان دینی ہوگی۔ (۳)

اذان کن نمازوں میں ہے؟

اذان احادیث میں صرف پنج وقتہ فرائض اور جمعہ کے لئے ثابت ہے، اس کے علاوہ کسی دوسری نماز — تراویح، سنتیں، عیدین، کسوف، خسوف، استقاء، وتر وغیرہ — کے لئے نہیں اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ نومولود کے ایک کان میں اذان اور دوسرے کان میں اقامت کے کلمات کہے جانے ثابت ہیں اور یہ مسنون ہے، آپ ﷺ نے خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے کانوں میں اذان و اقامت کے کلمات کہے ہیں، (۴) اور اس کا حکم بھی فرمایا ہے۔ (۵)

اذان شعار دین ہے

پنج وقتہ و تہیہ نمازوں کے لئے اذان سنت مؤکدہ ہے، (۶) اور سنت ہونے کے علاوہ اسے شعار دین کا درجہ حاصل ہے؛ چنانچہ اگر کسی شہر کے رہنے والے اجتماعی طور پر اذان دینا چھوڑ دیں تو امیر

المومنین ان سے جہاد کرے گا، (۷) حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کسی آبادی پر شب خون مارنا چاہو اور تم کو صحیح اندازہ نہ ہو کہ یہاں مسلمان ہیں یا نہیں؟ تو صبح کا انتظار کرو تا آنکہ فجر کی اذان سننے میں آئے، اگر اذان سن لو تو پھر کسی کو قتل نہ کرو۔

مسجد میں فرض نمازوں کا بلا اذان کے ادا کرنا مکروہ ہے، (۸) اس کے علاوہ تمام فائزہ نمازوں کی قضاء میں چاہے تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ، اذان دینا بہتر ہے اور وہ تہیہ نمازوں میں بھی مسافر اور گھر پر پڑھنے والے مقیم کے لئے اذان مستحب ہے، اگر چند نمازیں چھوٹ جائیں اور ایک ہی مجلس میں ادا کی جائیں تو ایک ہی اذان کافی ہو جائے گی، لیکن سمعوں کے لئے علاحدہ اذان دینا زیادہ بہتر ہے۔ (۹)

قبل از وقت اذان

فجر کے علاوہ کسی بھی اذان کا وقت سے پہلے دیا جانا مکروہ ہے اور یہ اذان کافی نہیں، نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد دوبارہ اذان دی جائے گی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خود فجر کی اذان کا بھی یہی حکم ہے۔ (۱۰)

جن کی اذان مکروہ ہے

پانچ اشخاص وہ ہیں کہ ان کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ کیا جائے گا: (۱) بے عقل بچہ، (۲) عورت، (۳) وہ شخص جس پر غسل واجب ہو، وضو کی ضرورت ہو تو اذان دے سکتا ہے، (۴)

(۱) الہدایہ ۸۸/۱، ولو ترک حار لحصول المقصود و بکرة لمخالفة السنة (۲) الجوہرۃ النیرہ ۵۳۱

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵۵/۱ (۴) ابوداؤد ۶۹۶/۱، ترمذی ۱۰۷۸/۱، ابن ابی رافع

(۵) بیہقی ۵۱۳/۹، الرقم ۱۹۳۰۳، ابن ابی رافع، باب ما جاء فی التأذین فی أدن الصبی حیث یولد

(۶) یرائے ائمہ علما شکی ہے، امام احمد کے ہاں فرض کفایہ ہے برحمة الامة ۳۳ (۷) الإفصاح عن معانی الصحاح ۱۰۸/۱، بلب الاذان

(۸) حوالہ سابق ۵۵/۱ (۹)

(۸) الفتاویٰ الہندیہ ۵۳/۱

(۱۰) کتاب الاصل ۱۳۱/۱، کتاب الافصاح ۱۱۰/۱، باب الاذان

پاگل، (۵) نشہ میں مبتلا آدمی۔

تین صورتیں ہیں جن میں آذان مکروہ تو ہے؛ مگر اعادہ کی ضرورت نہیں: (۱) جس کو وضوء کی نہ ہو، یہ ایک روایت ہے، لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ صرف آذان حدیث کی حالت میں دے دے اور اقامت وضوء کے بعد کہے تو مضائقہ نہیں، (۲) پیشہ کر آذان دی جائے، (۳) غیر مسافر آدمی سواری پر آذان دے۔

جب از سر نو آذان دی جائے گی

اور پانچ صورتیں ایسی ہیں کہ آذان یا اقامت کے درمیان پیش آجائیں تو از سر نو آذان دی جائے گی: (۱) مؤذن بے ہوش ہو جائے، (۲) انتقال ہو جائے، (۳) آذان کے درمیان وضوء ٹوٹ جائے، اس وقت گو وضوء کی ضرورت نہیں؛ لیکن اگر مؤذن وضوء کو چلا جائے تو وہ خود یا کوئی اور شخص دوبارہ آذان دے گا، (۴) گونگا ہو جائے، (۵) یا اس طرح بھول جائے کہ اگلے کلمات ادا نہ کر سکے۔ (۱)

مؤذن کے اوصاف

عادل اور قریب البلوغ بچہ بھی اگر آذان دے دے تو کچھ مضائقہ نہیں، مگر بہتر ہے کہ مؤذن بالغ ہو، (۲) مستحب ہے کہ مؤذن عادل و بالغ، صالح، خداترس، مسائل و احکام سے واقف، باوقار، لوگوں کی اصلاح کا فکر مند اور پابند آدمی ہو، (۳) غلام اور نائیا یا ولد الزنا نہ ہو، (۴) آذان و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ

کرنا مکروہ ہے، (۵) نماز مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں درمیان میں سنت کا موقع دیا جائے گا، (۶) اور مغرب میں تین آیت کی تلاوت کی مقدار فصل رکھا جائے گا، (۷) آذان میں گفتگو مکروہ ہے، اگر تمغزی سی گفتگو کر لی جائے تو اعادہ کی ضرورت نہیں، سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ (۸)

آذان کا جواب

آذان کا جواب دینا واجب ہے، حضور ﷺ نے اس کی بہت تاکید فرمائی ہے اور اس کو بہت ہی اجر و ثواب کا باعث بتایا ہے، (۹) آذان کے جواب میں کلمات آذان ہی کا اعادہ کیا جائے گا، صرف ”حی علی الصلوٰۃ“ اور ”حی علی الفلاح“ کے جواب میں ”لا حول ولا قوۃ الا باللہ“ کہا جائے گا کہ حدیث میں ایسا ہی وارد ہوا ہے، (۱۰) اور فجر کے وقت ”الصلوٰۃ خیر من النوم“ کے جواب میں ”صدق و برت“ کہا جائے گا۔ (۱۱)

شمس الاممہ حلوانی نے لکھا ہے کہ آذان کا ایک جواب تو زبان سے ہے اور دوسرا عمل اور قدم سے، لہذا اگر کوئی آدمی مسجد کے باہر ہو اور وہ مذکورہ طریقہ پر جواب دے دے تو اس نے جواب دے دیا، لیکن اگر کوئی شخص پہلے ہی سے مسجد میں ہے تو اس کی موجودگی اور حاضری بجائے خود اس کا جواب ہے، اب زبان سے جواب دینا ضروری نہیں ہے، لہذا اگر تلاوت قرآن میں مصروف ہو تو تلاوت کا سلسلہ آذان کی وجہ سے منقطع نہیں کرنا چاہئے، (۱۲) یہ ایک رائے

(۲) کتاب الاصل ۱۳۶/۱

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۳۸/۱

(۶) حوالہ سابق ۵۶/۱

(۸) الفتاویٰ الہندیہ ۵۵/۱

(۱۰) مسلم، عن عبداللہ بن عمر ۱۶۷/۱

(۱۲) خلاصۃ الفتاویٰ ۵۰/۱

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۳۸-۳۹/۱

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵۳/۱

(۵) ہندیہ ۵۷/۱

(۷) حوالہ سابق ۷۷

(۹) مسلم، عن ابن عمرو بن العاص ۱۶۶/۱

(۱۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵۷/۱

ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ تلاوت روک کر جواب دے، کیوں کہ تلاوت کبھی بھی کی جاسکتی ہے، اذان کے جواب کا وقت پھر باقی نہیں رہے گا، اسی رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔ (۱)

قبر پر اذان

اذان کے سلسلہ میں ایک بدعت یہ ہے کہ بعض جگہ مردہ کی تدفین کے بعد قبر پر اذان دی جاتی ہے، جو غیر مشروع ہونے کے علاوہ عقل و قیاس سے بھی بعید ہے، کسی چیز کو اسی حد تک کرنا جائز ہے جہاں تک شریعت میں ثبوت ہے، شریعت میں جن کاموں کا جس موقع پر کیا جانا ثابت نہیں وہاں ان کو کرنا، احداث فی الدین اور شریعت میں اپنی عقل و قیاس کو جگہ دینا ہے۔

اذان دینا کہاں مشروع ہے؟ اس سلسلہ میں فقہ کی کتابوں میں تصریح موجود ہے :

الاذان سنة لاداء المكتوبات بالجماعة وليس
لغير صلوات الخمس والجمعة نحو السجود
والوتر والتطوعات والتراويح والعیدین اذان
ولا اقامة (۲)

فرائض کی باجماعت ادائیگی کے لئے اذان سنت ہے، جمعہ اور نماز پنج گانہ کے علاوہ دوسرے مواقع پر مثلاً سنن، وتر، نوافل، تراویح اور عیدین میں نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔

اور قبر کے سلسلہ میں جو باتیں مسنون ہیں، وہ صرف دُعاء اور

زیارت ہے :

ويكبره عند القبر ما لم يعهد من السنة و
المعهود منها ليس إلا زيارة والدعاء عده قائما

كذا في البحر الرائق . (۳)

قبر پر وہ تمام چیزیں مکروہ ہیں جو سنت سے ثابت نہیں ہیں اور سنت صرف زیارت قبر اور وہاں کھڑے ہو کر دُعاء کرنا ثابت ہے۔

علامہ ابن ہمام نے اس مسئلہ کو ذرا تفصیل سے یوں نقل کیا ہے :

ويكبره عند القبر كل ما لم يعهد من السنة و
المعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عدها
فإنما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في
الحروح إلى البقيع ويقول السلام عليكم دار
قوم مؤمنين و إنا إنشاء الله بكم لاحقون . اسأل
الله لي ولكم العافية (۴)

قبر پر وہ تمام باتیں مکروہ ہیں جو سنت سے ثابت نہیں ہیں اور سنت سے صرف قبر کی زیارت اور وہاں کھڑے ہو کر دُعاء کرنا ثابت ہے، چنانچہ آپ ﷺ جنت البقیع تشریف لے جاتے اور فرماتے "اے دیارے مؤمنین! تم پر سلامتی ہو، ان شاء اللہ ہم بھی تمہارے ہی ساتھ "ٹٹے والے ہیں، میں اللہ سے تمہارے لئے اور اپنے لئے عافیت کا خواستگار ہوں"۔

اور علامہ شامی نے تو تصریح کر دی ہے کہ یہ اذان غیر مسنون

اور بدعت ہے :

وفي الإقتصار على ما ذكر من الوارد إشارة إلى
أنه لايسر الأذان وقد صرح ابن حجر في
فتاواه فإنه بدعة . (۵)

(۱) مرقاۃ المفاتیح، باب الأذان، ۵۹، ایضاً رد المحتار، باب الأذان فی مطلب فی کراہۃ تکرار الجماعة ۲، ۶۸، ۶۹

(۲) معجمی الہندیہ ۵۳۱، فصل الأول فی صفة الأذان وأحوال المؤذن (۳) حوالہ سابق، ۱۶۶، لفصل سادس فی قبر

(۵) شامی ۶۵۹/۱

(۴) فتح القدیر ۱۰۴/۳، مطبوعہ : مصر

ہوگی۔

اس روایت کا حال اس سے معلوم ہوگا کہ اسے محدثین نے "تذکرۃ الموضوعات" اور "موضوعات کبیر" میں جگہ دی ہے اور علامہ طاہر ثقفی اور ملا علی قاری دونوں نے لکھا ہے کہ "لا یصح" (۱) (اس کی سند صحیح اور قابل اعتبار نہیں) اور اس سلسلہ میں حافظ جلال الدین سیوطی رقم طراز ہیں :

الاحادیث التي رويت في تقيل الانامل وجعلها
على العينين عند سماع اسمه صلى الله عليه
وسلم عن المؤذن في كلمة الشهادة كلها
موضوعات . (۲)

پس ! یہ روایت موضوع اور من گھڑت ہے اور موضوع روایات سے فضائل کو بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا، کاش ! لوگ حب رسول اللہ ﷺ کی نمائشی صورتوں کو رو بہ عمل لانے کے بجائے حقیقی محبت اور اتباع کا ثبوت دیں۔ واللہ یہدی السبیل

اذن

"اذن" کے معنی اجازت کے ہیں اور اجازت طلب کرنے کو "استیذان" کہتے ہیں۔

اجازت برائے داخلہ

کسی کے گھر میں داخل ہوتے وقت واجب ہے کہ پہلے اجازت لے لی جائے۔

قرآن مجید میں اس سلسلہ میں مفصل حکم موجود ہے :
يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
حتى تستأمنوا وتسلموا الى اهلها ذلكم خير
لكم لعلكم تذكرون فان لم تجدوا اليها احدا
فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وان قيل لكم

مذکورہ باتوں پر جو سنت سے ثابت ہیں، اکتفا کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قبر پر اذان سنت سے ثابت نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کے بدعت ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔

افسوس کہ ہندوستان میں ایک گروہ ان تصریحات اور بے غبار وضاحتوں کے باوجود اس بدعت کو کارثواب بتانے پر تلا ہوا ہے، واللہ هو المہادی الی الحق و الیہ المُنْتَکى۔

اذن میں انگوٹھے چومنا

اس موقع پر اذان سے متعلق ایک اور بدعت کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے اور وہ ہے اذان کے وقت دونوں انگوٹھوں کو بوسہ دینا، اذان ایک ایسی چیز ہے، جو نورات میں پورے سال پانچ بار دی جاتی ہے، اگر اس قسم کا عمل مشروع ہوتا کہ اذان میں جس وقت آپ ﷺ کا نام مبارک آئے، انگوٹھوں کا بوسہ لیا جائے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اس سلسلہ میں یہ کثرت صحیح روایت منقول ہوتیں اور جس طرح اذان و اقامت کے کلمات، اس کے آداب و شرائط وغیرہ پر روایات ہیں، اسی طرح اس موضوع پر بھی ہوتیں، خود حضور ﷺ کا عمل ہوتا اور عام صحابہ کا تعامل ہوتا، جو آپ ﷺ سے غایت درجہ محبت رکھنے والے اور آپ ﷺ کے سچے جاں نثار و فداکار تھے، مگر یہ عمل نہ تو حضور ﷺ سے ثابت ہے، نہ عام صحابہ سے اور نہ کسی صحیح سند سے۔

صرف ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب "اشہد ان محمدا رسول اللہ" سنا تو انگشت شہادت کے باطنی حصہ کو بوسہ دیا اور آنکھوں سے لگایا، حضور ﷺ نے فرمایا جو شخص میرے خلیل جیسے عمل کرے، اس کے لئے میری شفاعت واجب

ارجعوا فارجعوا هو ازکی لکم واللہ بما تعملون
علیم، لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتاً غیر
مسکونۃ فیہا متاع لکم واللہ یعلم ما تبدون وما
تکتمون۔ (النور: ۲۷-۲۹)

اے اہل ایمان! اپنے گھروں کے سوا دوسروں کے
گھروں میں اہل خانہ کو سلام کئے اور اجازت لئے
بغیر نہ داخل ہو، یہ تمہارے حق میں بہتر ہے، امید کہ تم
اس سے نصیحت حاصل کرو گے، اگر وہاں کسی کو نہ پاؤ
تب بھی جب تک اجازت نہ مل جائے داخل نہ ہو،
اور اگر واپس ہو جائے تو کہا جائے تو واپس ہو جاؤ کہ
یہی تمہارے لئے پاکیزہ ہے، اور اللہ تعالیٰ تمہارے
اعمال سے باخبر ہیں۔

ہاں ایسے مکان جو رہائشی نہ ہوں اور وہاں تمہارے
سامان رکھے ہوں، میں بلا اجازت داخل ہو جانے
میں بھی مضائقہ نہیں، (تاہم یاد رکھو کہ) اللہ ان
باتوں سے بھی واقف ہے جن کا تم اظہار کرتے ہو
اور ان باتوں سے بھی جن کو (نہاں خانہ دل میں)
چھپا رکھے ہو۔

استیذان کا طریقہ

اس سے ایک بات معلوم ہوئی کہ جب بھی کسی کے گھر میں
داخل ہوا جائے تو اجازت چاہی جائے اور اجازت لینے کا طریقہ یہ
ہے کہ پہلے سلام کرے، پھر داخل ہونے کی اجازت چاہے، آیت
میں کو پہلے ”استیذان“ اجازت چاہنے اور پھر سلام کا ذکر ہے، مگر
عربی زبان میں یہ عام بات ہے کہ کبھی کبھی عمل کی ترتیب کو نظر انداز

کرتے ہوئے بھی الفاظ کا ذکر کیا جاتا ہے، احادیث میں استیذان
کا جو طریقہ مروی ہے، اس میں پہلے سلام کا ذکر ہے۔

اس استیذان کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے جا کر سلام کرے، پھر اپنا
نام لے کر اندر آنے کی اجازت چاہے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ
کا معمول تھا کہ آنحضور ﷺ کے دروازہ پر آ کر کہتے:

السلام علی رسول اللہ، السلام علیکم ایدخل عمر؟
سلام اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ پر سلامتی ہو، کیا
عمر داخل ہو سکتا ہے؟ (۱)

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے تو
فرمایا: السلام علیکم هذا ابو موسیٰ، السلام علیکم، یہ ابو موسیٰ
ہیں۔ (۲)

اجازت لیتے وقت نام کی وضاحت کر دینی چاہئے تاکہ
صاحب مکان کو اشتباہ نہ ہو، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ
آنحضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اجازت چاہی، آپ ﷺ
نے دریافت فرمایا: کون صاحب ہیں؟ انھوں نے جواب دیا ”انا“
(میں) آپ ﷺ نے فرمایا: انا کہنے سے کیا حاصل؟ اس سے کوئی
پہچانا نہیں جاتا۔ (۳)

استیذان کی صورتیں

استیذان کا اصل مقصد اجازت چاہنا، اپنی آمد کی اطلاع دینا
اور دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہونا ہے، یہ مقصد جس
طریقہ سے بھی حاصل ہو جائے، استیذان کے لئے کافی ہوگا، مثلاً
گھنٹی بجا کر اپنا نام بتا دینا، دروازہ پر دستک دینا، ویزینگ کارڈ بھیج
دینا، اس لئے کہ یہ ساری چیزیں اس مقصد کی تکمیل کرتی ہیں، البتہ
دستک کی آواز اتنی تیز نہ ہو کہ لوگ ڈر جائیں، چنانچہ تفسیر قرطبی میں

(۱) ابن عبدالرحمن عن ابن عباس عن عمر فی التعمید، الدر المنثور، ۵/۲۹

(۲) بخاری، ۹۲۳/۲، مسلم، ۱۱/۲ عن حابر

(۳) حوالہ سابق

نقل کیا ہے کہ صحابہ حضور ﷺ کے دروازے پر ناخنوں سے دستک دیتے تھے۔

اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر صاحب مکان ملاقات سے معذرت کر دے تو کچھ ناگواری محسوس کئے بغیر واپس ہو جانا چاہئے، اسی طرح تین بار سلام کرنے اور اجازت چاہنے کے باوجود اگر جواب نہ آئے تو واپس آ جانا چاہئے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے اور اس کی تائید حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے بھی فرمائی ہے، (۱) البتہ جس سے اجازت لی جائے اس کے لئے اسلامی اخلاق کا تقاضہ ہے کہ بلا عذر ملاقاتیوں سے معذرت نہ کی جائے۔

بعض خصوصی اوقات کے علاوہ جیسے صبح، دوپہر، شب، والدین کے پاس بلا اجازت بھی جا سکتے ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردہ اور داماد تھے، کہ میں جب رات کو حضور ﷺ کے پاس آتا تو آپ ﷺ بطور اجازت کھٹکڑ دیا کرتے۔ (۲)

پردہ کی رعایت

اجازت لینے کا طریقہ یہ ہے کہ اس طرح نہ کھڑا ہو کہ بے پردگی ہو جائے، بلکہ دائیں یا بائیں جانب کھڑا ہو، حضرت عبداللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور ﷺ کسی کے دروازے پر آتے تو سامنے کھڑے ہونے کے بجائے دائیں یا بائیں کھڑے ہو جاتے اور فرماتے: السلام علیکم، السلام علیکم۔ (۳)

اطلاع اپنے گھر میں بھی مستحب ہے

اس آیت میں دوسروں کے گھر میں داخل ہونے کے لئے

استیذان کا حکم دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ خود اپنے گھر میں جہاں اس کی بیوی ہو اجازت چاہنا ضروری نہیں، مگر مستحب طریقہ یہ ہے کہ وہاں بھی بلا اطلاع نہ جائے بلکہ کھٹکڑ کر یا قبل از وقت اس کی اطلاع کر کے جائے۔

عمومی مقامات کے احکام

اس آیت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ استیذان ان ان گھروں کے لئے ہے جو رہائش گاہ کی حیثیت رکھتے ہوں، اس لئے کہ بیت عموماً ایسے ہی مکان کو کہتے ہیں، وہ جگہیں جو کسی کی رہائش گاہ نہ ہوں بلکہ جہاں عام طور پر لوگوں کی آمد و رفت ہوا کرے، جیسے دفاتر، مدرسے، مسجدیں، یہاں بلا اجازت آمد و رفت کی جا سکتی ہے، سوائے اس کے کہ عام لوگوں کے آنے پر امتناع ہو، — اسی طرح آیت میں ”بیوت غیر مسکونہ“ میں آنے کی اجازت دی گئی، اس سے وہ جگہیں مراد ہیں جو کسی خاص فرد کی ملکیت نہ ہوں، بلکہ عام لوگوں کے استعمال کی ہوں، جیسے مسافر خانے، وینٹنگ روم، ریلوے اسٹیشن، بس اسٹانڈ، یہاں ہر شخص کو جانے کی اجازت حاصل ہوگی۔

ٹیلیفون کا حکم

اسی استیذان کی فہرست میں بعض بزرگوں نے ٹیلیفون کو بھی رکھا ہے کہ فون کے ذریعہ بھی گویا ملاقات کی جاتی ہے، اس لئے اگر طویل گفتگو کرنی ہو تو پہلے اجازت لینی چاہئے۔

افسوس کہ استیذان جو ایک امر واجب ہے اور قرآن و حدیث میں اس کی سخت تاکید آئی ہے، یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص بلا اجازت تمہارے گھر میں

(۲) سنن نسائی ۱۳۵۱، تنقیح فی الصلاة

(۱) بحاری ۹۳۳، مسند ۲، ۴۰۰-۲۱۱

(۳) سنن ابوداؤد، طور، مرقہ ۵۱۸۶

جھانکے اور تم اس پر کنکری پھینک دو، یہاں تک کہ اس کی آنکھ جاتی رہے، تو تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے، (۱) اب اس کا پاس دلخاظ نہیں کیا جاتا۔

نکاح کی اجازت اور اس کا طریقہ

اِذن و اجازت کے ذیل میں ایک مسئلہ نکاح کے سلسلہ میں اجازت کا آتا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں عورتوں کے ساتھ بڑی زیادتی کی جاتی تھی اور وہ اس معاملہ میں گویا بالکل بے اختیار اور مجبور تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں پر جہاں بہت سے احسان کئے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نکاح کے انتخاب کے معاملہ میں ان کو مختار بنایا اور چاہے کنواری لڑکی ہو یا غیر کنواری، اگر بالغ ہے تو اس کی اجازت ضروری قرار دی، نیز کنواری لڑکی کی فطری شرم و حیا اور غیرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے صرف خاموش رہ جانے کو اس کی رضامندی کے لئے کافی تصور کیا گیا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: بیوہ عورت کا اس کے مشورہ کے بغیر نکاح نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا اس کی اجازت کے بغیر، لوگوں نے دریافت کیا: کنواری لڑکی کی اجازت کیسے سمجھی جائے گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: خاموشی ہی اس کی اجازت ہے۔ (۲)

اسی حدیث سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ مطلقہ یا بیوہ عورت (جس کا نکاح ثانی ہو رہا ہو) یا مردوں کے لئے جو گونگے نہ ہوں اور زبان سے بولنے پر قادر ہوں، زبان سے اظہار رضامندی ضروری ہوگا۔

نیز فقہاء نے اسی حدیث کی روشنی میں یہ بات بھی مستحب کی

ہے کہ کنواری لڑکی کا اس طرح ہنسنا جو رضامندی کو بتاتا ہے نہ کہ طنز و تعریض کو اور اس طرح رونا جو عرف میں رضامندی پر محمول ہو اور اپنے والدین سے چھوٹنے پر رویا جائے نہ کہ اس رشتہ کی ناپسندیدگی پر، اظہار رضامندی تصور کیا جائے گا اور یہ نکاح کے انعقاد کے لئے کافی ہوگا۔ (۳)

اُذن

”اُذن“ کے معنی کان کے ہیں جو انسان کے لئے ذریعہ سماعت ہے اور اللہ تعالیٰ کی بڑی نعمت اور امانت ہے، اس لئے اس کا استعمال بھی اسی طرح ہونا چاہئے جس طرح خدا اور رسول ﷺ نے اجازت دی ہے، حدیث میں آیا ہے کہ کسی غیر محرم کی بات سنتا گویا کان کے ذریعہ نہ کرنا ہے۔ (۴)

کان کا دھونا اور مسح

غسل میں کان کے ظاہری حصہ کو دھونا فرض ہے اس لئے کہ وہ بھی جسم کے ان حصوں میں داخل ہے جہاں کسی دشواری کے بغیر پانی پہنچایا جاسکتا ہے، وضوء میں کان کا مسح کرنا مستنون ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اس کے لئے سر کے مسح کے بعد باقی ماندہ رطوبت کافی ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”الا انسان من السرا“ کان بھی سر ہی کا حصہ ہے، اور ظاہر ہے حضور ﷺ کی حیثیت شارع کی تھی؛ اس لئے آپ ﷺ کا یہ فرمان بہ اعتبار شارع ہی کے ہوگا، محض خلقت اور شکل و صورت بتانا مقصود نہیں ہوگا۔

کان کو نقصان پہنچانے کی سزا

اگر کسی کا کان قصداً مکمل یا اس کا کچھ حصہ کاٹ ڈالا تو

(۲) الہدایہ ربع ثانی، ۳۱۳، باب الاولیاء

(۳) مسلم ۳۳۶/۳، عن اسی ہریرۃ، ابو داؤد ۲۹۳/۱

(۱) مسلم ۳۵۵/۱، بحاری کتاب الحیل باب فی النکاح، ۱۰۳۰-۱۰۳۱

(۳) الہدایہ ربع ثانی، ۳۱۳، باب الاولیاء

ارتداد

”ارتداد“ کے معنی پھر جانے اور واپس ہو جانے کے ہیں،
— فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد اسلام اور ہدایت کی نعمت
خداوندی سے بہرہ ور ہونے کے بعد پھر کفر و الحاد کی طرف جانا ہے
اور جو بد نصیب اس کا مرتکب ہوا اسے ”مرتد“ کہتے ہیں۔

ارتداد کی سزا

اسلام نے دین کے معاملہ میں کسی کو مجبور نہیں کیا ہے اور ہر
فحش کو اختیار دیا ہے کہ وہ خوب سوچ سمجھ کر جی چاہے تو اس دائرہ
میں آئے ورنہ باز رہے، لیکن جو لوگ ایک دفعہ اس دروازہ میں
داخل ہو چکے ہوں، ان کو پھر واپسی کی اجازت نہیں دیتا، اس لئے
کہ اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو فکر و عقیدہ کا یہ اہم ترین
مسئلہ بھی بچوں کا گھروں میں کر رہ جائے گا، عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں
آتی ہے اسلام کی حیثیت محض ایک رواجی اور رسمی مذہب کی نہیں
ہے، بلکہ فکر و عقیدہ سے لے کر سماج و معاشرت اور سیاسیات و
معیشت تک ایک محکم اور مکمل نظام کی ہے، مملکت اسلامی میں
رہتے ہوئے پھر اس دین سے بیزاری کا اظہار ”بغاوت“ کے
مترادف ہے اور دنیا کا کونسا ملک ہے جو اپنی آستین میں باغیوں کو
جگہ دیتا ہو؟ اس لئے اسلام کی نگاہ میں دارالاسلام میں رہتے
ہوئے جو لوگ ارتداد کے مرتکب ہوں، ان کی سزا قتل ہے۔

فقہی ثبوت

اور یہ سزا کتاب و سنت، اجماع اور عملی تواتر سے ثابت ہے،
قرآن مجید میں کہا گیا :

قصاص واجب ہوگا اور مجرم کا بھی اسی قدر کان کترا جائے گا، (۱) اور
اگر زور سے مارا کہ پردہ سماعت پھٹ گیا اور سماعت ختم ہو گئی تو
پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے فقہاء کا اصول ہے کہ اگر کسی عضو
کا پورا قاعدہ مفتور ہو جائے یا اس کی وجہ سے آدمی میں جو حسن ہے،
وہ مکمل طور پر ضائع ہو جائے تو مکمل دیت واجب ہوگی۔ (۲)

ارتداد

”ارتداد“ کے معنی پرانے ہونے کے ہیں، فقہ کی
اصطلاح میں ”ارتداد“ یہ ہے کہ معرکہ جہاد میں ایک شخص زخمی
ہونے کے بعد فوراً نہ مرے، بلکہ درمیان میں کچھ کھالے، پی لے،
یا علاج کرا لے، یا سو جائے، یا میدان جہاد سے دوسری جگہ منتقل
کر دیا جائے یا عقل و ہوش کی حالت میں اتنی دیر گزر جائے کہ کسی
بھی ایک نماز کا وقت گزر جائے، ایسے شخص کو اصطلاح میں ”مرتد“
کہتے ہیں۔

ایسے شخص کا حکم یہ ہے کہ آخرت کے لحاظ سے تو اس کا حکم
شہید ہی کا ہوگا، اور انشاء اللہ شہادت کا اجر بھی ملے گا، مگر دنیوی
احکام میں شہید شمار نہیں کیا جائے گا، اس کو غسل دیا جائے گا اور دوسرا
کفن پہنایا جائے گا، جب کہ شہید کو نہ غسل دیا جائے گا اور نہ اس
سے وہ کپڑے اتارے جائیں گے، (۳) یہی رائے مالکیہ، شوافع
اور حنابلہ کی بھی ہے، (۴) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو غسل دیا تھا، جو غزوہ خندق میں زخمی
ہو گئے تھے، اور چند دنوں بعد بنو قریظہ کے فیصلہ سے فارغ ہو کر ان
کی وفات ہوئی۔

(۱) فتاویٰ ہندیہ ۱۰/۶، الباب الرابع فی القصاص فیما دون النفس (۲) ہندیہ ۱۰/۶، الباب الثامن فی الدیات

(۳) المحتصر للمقدوری ۴۲

(۴) الشرح الصغير، ۵۷۵، المہذب ۱/۳۳۱، فصل الشہید فی الجہاد، و المغنی ۲/۲۰۶

وإن نكثوا أيمانهم من بعد عہدہم و طعنوا فی
دینکم فقاتلوا أئمة الکفر انہم لا ایمان لہم ،
لعلہم ینتہون . (مسوہ ۲)

اگر معاہدہ کے بعد وہ لوگ عہد شکنی کریں اور تمہارے
دین کے معاملے میں طعن کریں تو رؤساء کفر سے
جنگ کرو کہ ان کو وعدے کا کوئی پاس نہیں، شاید وہ باز
رہیں۔

ام المؤمنین سیدنا حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مسلمان کا خون مباح نہیں ہو سکتا،
مگر تین چیزوں میں سے ایک کے پائے جانے کی وجہ سے، شادی
شدہ ہونے کے باوجود نکاح کرے، مسلمان ہونے کے بعد کفر کو اختیار
کرے یا کسی کی جان لی ہو اور بطور قصاص قتل کیا جائے۔ (۱)

اس مضمون کی متعدد احادیث صحاح ستہ میں موجود ہیں، (۲)
اور عہد اسلام میں تو اتر کے ساتھ اس پر عمل ہوتا رہا ہے، نیز ائمہ
اربیعہ اور دیگر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، شیخ عبدالوہاب شمرائی
فرماتے ہیں :

قد اتفق الأئمة علی أن من ارتد عن الإسلام وجب
قتله وعلی ان قتل الزندیق واجب وهو الذی یر
الکفر ویبظاہر بالإسلام وعلی انه اذا ارتد اهل
بلد قوتلوا وصارت اموالہم غنیمۃ . (۳)

ائمہ کا اتفاق ہے کہ مرتد اور زندقہ قتل واجب ہے،
زندیق وہ شخص ہے جو اسلام کا اظہار کرے اور بباطن
کافر ہو، نیز ائمہ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب پوری
آبادی مرتد ہو جائے تو اس سے قتل کیا جائے اور

اس کے اموال مال غنیمت شمار ہوں گے۔

ارتداد کا ثبوت

ارتداد کے ثبوت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ مرتد عاقل،
بالغ اور ہوش و حواس کی حالت میں ہو، اپنی رضامندی سے کلمہ کفر
بولے ہو، یا ان امور کا ارتکاب کیا ہو، جسے فقہاء ارتداد قرار دیتے ہیں،
نابالغ، پاگل، بے ہوش آدمی اگر ایسے الفاظ کہے یا اکراہ اور دباؤ
میں کہے تو وہ مرتد تصور نہ کیا جائے گا، تین دنوں تک ایسے شخص کو قید
میں رکھا جائے گا، مستحب طریقہ یہ ہے کہ اس درمیان اس پر اسلام
پیش کیا جائے، وہ تائب ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس مدت کے
بعد اسے قتل کر دیا جائے گا، یہ حکم مرد کے لئے ہے، عورت اگر مرتد
ہوگئی تو اسے قتل نہ کیا جائے، بلکہ قید کر دی جائے اور جب تک توبہ
نہ کر لے مار پیٹ کے ذریعہ سخت مرزئش کی جائے۔ (۴)

مرتد کے احکام

مرتد ہوتے ہی اس کی ساری املاک اس کی ملک سے نکل
جائے گی اور حالت اسلام میں کمایا ہوا مال اس کے مسلمان ورثہ میں
تقسیم ہو جائے گا اور حالت کفر کی کمائی بیت المال میں بطور "فنی" (۵)
داخل کر دی جائے گی، حالت ارتداد میں اس کا کسی بھی عورت
مسلمان، کتابی یا مشرک سے نکاح کرنا درست نہ ہوگا اور نکاح
منعقد نہ ہوگا۔ (۶)

مرتد ہونا ان امور میں سے ہے جن کی وجہ سے زوجین میں
علاحدگی ہو جاتی ہے۔

(لفظ "اہاء" کے ذیل میں اس کا ذکر آچکا ہے)

(۲) دیکھئے: مسلم ۵۹/۳، ابوداؤد ۵۹۸/۳

(۳) ملخص از: ہندیہ ۵۴/۲-۵۳

(۶) ہندیہ ۵۵/۳-۵۴

(۱) سنن نسائی ۱۳۷/۳

(۳) المیزان الکبریٰ ۱۷۱/۳

(۵) فنی اس مال کو کہتے ہیں جو اہل کفر سے جنگ کے بغیر صلح کے ذریعہ حاصل ہو جائے۔

ارتداد کی سزا، دارالاسلام میں

ارتداد کی سزا قتل کا نفاذ ظاہر ہے اسی وقت ہوگا جب مسلم مملکت ہو، غیر مسلم ممالک ہندوستان وغیرہ میں اگر خدا نخواستہ اس نوعیت کے واقعات پیش آجائیں تو مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ ”شہادت حق“ کا حق ادا کرتے ہوئے ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ کریں، اخلاقی اور دعوتی طریق پر ان کو اسلام سے قریب کریں اور اگر کوئی بد بخت اس توفیق سے یکسر محروم ہو چکا ہو تو اس سے اپنا مقاطعہ کر لیں اور اس طرح اپنے عمل سے عند اللہ اس بات کا ثبوت فراہم کر دیں کہ ہمارے پاس اللہ کا رشتہ انسانی رشتوں سے زیادہ محکم، مقدس اور مقدم ہے، لیکن دارالکفر میں ”ارتداد“ کی حد شرعی جاری نہ ہوگی۔ (۱)

ارسال

”ارسال“ کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں، (۲) قرآن مجید میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، (مریم ۸۳) حدیث میں بھی چوں کہ بعض واسطے چھوڑ دیئے جاتے ہیں، غالباً اسی لئے اسے ”مرسل“ کہتے ہیں۔

حدیث مرسل کی اصطلاح میں محدثین نے بہت توسع برتا ہے اور مختلف تعریفیں کی ہیں، مشہور تعریف یہ ہے کہ تابعی صحابی کا نام ذکر کئے بغیر براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کرے، خواہ اکابر تابعین میں سے ہو یا اصاغر تابعین میں سے،

اور حضور ﷺ کا قول نقل کرے یا فعل، یا کسی قول و فعل پر آپ کا سکوت، (۳) یہی تعریف ابن صلاح سے بھی منقول ہے، (۴) اور خطیب بغدادی وغیرہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے۔ (۵)

اس کے علاوہ حدیث مرسل کی کچھ اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں، یہاں ان کے مختصر تذکرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے

○ مرسل وہ حدیث ہے جسے اکابر تابعین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہو، اکابر تابعین سے وہ تابعین مراد ہیں، جن کی زیادہ تر روایتیں صحابہ سے منقول ہوں، اور تابعین سے ان کی روایتیں نسبتاً کم ہوں، جیسے سعید بن مسیب، قیس بن ابی حازم اور امام شعبی وغیرہ، کہ انھیں اکابر صحابہ اور صحابہ کی ایک بڑی تعداد سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے، (۶) جن تابعین کی روایتیں زیادہ تر تابعین ہی سے ہوں، اور بعض صحابہ سے بھی انھیں روایت کا شرف حاصل ہو، یہ اصاغر تابعین کہلاتے ہیں، جیسے ابن شہاب زہری، سلمہ بن دینار وغیرہ، (۷) — اس تعریف کے مطابق اصاغر تابعین کی حدیث مرسل نہیں، بلکہ منقطع ہوگی، حافظ ابن عبد البر کا رجحان بھی اسی جانب ہے کہ اکابر تابعین ہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت حدیث مرسل کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۸)

○ بعض حضرات نے مطلقاً غیر صحابی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کرنے کو حدیث مرسل قرار دیا ہے، گو اس راوی کا زمانہ مؤخر ہو، حاکم نیساپوری نے مشائخ اہل کوفہ کی طرف اس کی نسبت کی ہے، (۹) علامہ آمدی نے بھی مرسل کی تعریف اسی طرح کی ہے، البتہ راوی کے عادل ہونے کی شرط لگائی ہے۔ (۱۰)

(۱) ولا تسترق الحرة المرتدة مادامت هي دارالاسلام الخ - ہندیہ ۲۵۲/۲ (۲) لسان العرب ۲۸۵/۱۱

(۳) مقدمہ ابن صلاح ۲۵

(۴) دعیۃ التہجد لابن عبد البر ۲۰/۱

(۸) التہجد ۱۹/۱

(۱۰) الاحکام للآمدی ۳۶/۲

(۳) مطبوعہ الدور ۲۵

(۵) دعیۃ الکفایہ ۳۸۴

(۶) حوالہ سابق

(۹) معرفة علوم الحديث ۲۶

○ مرسل وہ ہے جس کی سند سے کوئی ایک راوی محذوف ہو،

ماسقط من سندہ رجل واحد، (۱) قاضی ابویعلیٰ اور امام غزالی نیز ابوالحسن بصری کا میلان بھی اسی طرف ہے، (۲) — اس تعریف کے مطابق مرسل اور منقطع ہم معنی اصطلاح بن جاتی ہے۔

○ حدیث کی سند میں کسی بھی نوع کا انقطاع ہو، وہ مرسل

ہے، یہی تعریف امام نووی نے کی ہے، (۳) اور اسی کے قائل امام الحرمین ہیں، (۴) — اس تعریف کے لحاظ سے منقطع معطل، معلق اور محدثین کی اصطلاح کے مطابق مرسل غرض کہ انقطاع سند کی تمام قسمیں مرسل کے دائرہ میں آ جاتی ہیں۔

حنفیہ کے یہاں مرسل کی تعریف میں محدثین کی عام اصطلاح کے مقابلہ کسی قدر توسع ہے، حنفیہ کے نزدیک تابعین یا تبع تابعین کا براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنا ارسال ہے اور اس روایت کو مرسل کہیں گے، (۵) — گویا تابعی خواہ اکابر میں ہوں، یا اصاغر میں، اس کی روایت تو مرسل ہوگی ہی، تبع تابعین کی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت پر بھی مرسل کا اطلاق ہوگا، اس طرح ایسی معطل حدیث جس میں تابعی اور صحابی دونوں کا واسطہ حذف کر دیا گیا ہو، بھی حدیث مرسل کہلائے گی۔

اس طرح حدیث مرسل کی چار قسمیں ہو جائیں گی :

(الف) صحابہ کی مرسل: یعنی صحابی نے کسی صحابی کے واسطہ

سے روایت سنی اور واسطہ کا ذکر نہیں کیا۔

(ب) اکابرین تابعین کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

روایت۔

(ج) اصاغر تابعین کی مرسل۔

(د) تبع تابعین کی مرسل۔

صحابہ کی مرسل

یہ بات ظاہر ہے کہ بعض صحابہ کو دیر سے اسلام قبول کرنے، یا کم سنی کی وجہ سے بہت سی احادیث براہ راست سننے کا موقع نہیں ملا، جیسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر ۱۳ سال یا اس سے کچھ زیادہ تھی، (۶) اسی لئے انھیں آپ سے براہ راست بہت کم حدیثیں سننے کا موقع ملا، امام غزالی کا تو خیال ہے کہ آپ نے چار حدیثیں براہ راست سنی ہیں، (۷) — علامہ باجی نے سات احادیث کا ذکر کیا ہے، (۸) ابن معین اور ابوداؤد نوحدیثوں کا ذکر کرتے ہیں۔ (۹)

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ان حدیثوں کو جمع کیا ہے، جو حضور ﷺ کے قول یا فعل سے متعلق ہے اور صحیح یا کم سے کم حسن کے درجہ میں ہے، تو ان کی تعداد چالیس سے زیادہ پائی، (۱۰) جب کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ان اصحاب میں ہیں، جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے، تو ظاہر ہے کہ آپ کی زیادہ تر مرویات مرسل اور بالواسطہ سنی ہوئی ہوں گی۔

غالب گمان یہی ہے کہ صحابی نے کسی صحابی ہی سے روایت سنی

(۱) احکام الفصول فی احکام الاصول لابی الولید الناحی ۳۳۹ (۲) دیکھئے العدة ۳ ۹۰۶، المستصفی ۱۶۹، المعتمد فی اصول الفقہ ۱۳۵/۲

(۳) دیکھئے: الورقات ۲۱

(۴) شرح مہذب ۹۹/۱

(۶) دیکھئے: فتح الباری ۸/۲۳، تہذیب التہذیب ۵/۲۷۸

(۵) دیکھئے: فقہوا لاثر لابن رجب الحنبلی ۱۳

(۸) احکام الفصول ۳۵۰

(۷) المستصفی ۱۰/۱۷۰

(۱۰) فتح الباری ۱۱/۳۹۰، باب الحشر

(۹) دیکھئے: فتح الباری ۱/۳۸۳

ہوگی اور صحابہ سب کے سب عادل ہیں، اس لئے قریب قریب محدثین و فقہاء اور علماء اصول مراہیل صحابہ کے حجت ہونے پر متفق ہیں، علامہ عراقی نے لکھا ہے کہ ان کے حجت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ (۱) ابن عبد البر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، (۲) — علامہ ابن ہمام کی رائے ہے کہ جن لوگوں نے اس کے خلاف کہا ہے، ان کی رائے قابل شمار نہیں، (۳) فقہاء حنفیہ میں فخر الاسلام بزدوی اور علامہ نسفی وغیرہ نے بھی یہی لکھا ہے، (۴) — حضرات شوافع بھی مراہیل صحابہ کے حجت ہونے پر متفق ہیں۔ (۵)

اکابر تابعین کی مراہیل

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ تو اس سے کم درجہ کی مراہیل کو بھی قبول کرتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک ان کی مراہیل کا معتبر ہونا ظاہر ہے، اگر کوئی اور قرینہ ان مراہیل کو تقویت پہنچاتا ہو، تو امام شافعی بھی اسے حجت تسلیم کرتے ہیں، امام بیہقی سے امام شافعی کا قول اس طرح منقول ہے :

نقل مراسل كبار التابعين إذا انضم إليها ما يؤكدها، فإن لم ينضم لم نقلها سواء كان مرسل ابن المسيب أو غيره. (۶)

ہم کبار تابعین کی مراہیل کو قبول کرتے ہیں جب کہ اس کے ساتھ اس کو تقویت پہنچانے والا کوئی قرینہ موجود ہو، اگر ایسا قرینہ نہ ہو تو ہم اسے قبول نہیں کریں گے، چاہے ابن مسیب کی مرسل ہو یا کسی اور کی۔

امام شافعی نے خود اپنی مشہور تالیف ”الرسالہ“ میں حدیث مرسل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ان شرائط کو ذکر کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث مرسل کے مقبول ہونے کے لئے ضروری ہیں، (۷) مختلف اہل علم نے ان شرائط کو اپنے الفاظ میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں

قرن ثانی کی مرسل امام شافعی کے نزدیک مقبول نہیں ہے، مگر اسی وقت جب کہ پانچ باتوں میں سے کوئی ایک پائی جائے، یا تو کسی اور راوی نے اسے مسند بیان کیا ہو، یا مرسل ہی نقل کیا ہے، لیکن دونوں کے شیخ مختلف ہوں، یا کسی صحابی کے قول سے اس کی تائید ہو، یا اکثر اہل علم کا قول اس کے مطابق ہو، یا اس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ معتبر شخص سے ہی روایت نقل کرتے ہیں۔ (۸)

کم و بیش یہی الفاظ ابن الجسلی کے ہیں، (۹) لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ ساری شرطیں بھی تمام تابعین کے لئے نہیں ہیں، بلکہ کبار تابعین کے بارے میں ہیں، حافظ سخاوی نے بھی یہ بات امام نووی کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ (۱۰)

سعید ابن المسیب کو چوں کہ صحابہ کی بڑی تعداد سے ملاقات کا شرف حاصل رہا ہے، ان کے والد صحابی تھے، اور خود ان کو عشرہ مبشرہ سے ملاقات کا شرف حاصل ہے، اس لئے امام شافعی کے نزدیک ان کی مرسل مقبول ہے، (۱۱) — یہاں تک کہ امام غزالی

(۲) التمهيد ۱۵۲

(۳) دیکھئے كشف الاسرار ۲/۳ المنار مع حواشی ۶۳۵

(۶) قواعد التحديث ۳۰

(۸) التلويح ۲/۳۲۸ نیز دیکھئے الإحكام للأمدی ۱۳۶/۳

(۱۰) دیکھئے فتح المعيب ۱۹

(۱) التقييد والابضاح ۷۹-۸۰

(۳) التحرير مع التقرير ۲۸۸/۳

(۵) دیکھئے تدريب الراوی ۱/۲۰۷ الابهاج فی شرح المنهاج ۳۰/۳

(۷) دیکھئے الرسالة ۳۶۵

(۹) دیکھئے قفوا لاثر ۱۳

(۱۱) دیکھئے الرسالة ۳۵۳

نے بطور اصول یہ بات نقل کر دی کہ امام شافعیؒ کے یہاں سعید بن المسیب کی مراسیل کے سوا نیز اس مرسل کے سوا جس پر عام مسلمانوں کا عمل ہے، مراسیل امام شافعیؒ کے یہاں غیر معتبر ہیں: المراسیل مردودة عند الشافعی الا مراسیل سعید بن المسیب۔ (۱)

صغارتا بعین کی مراسیل

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اصولی طور پر صغارتا بعین کی مرسل روایتوں کو حجت مانتے ہیں، فقہاء احناف میں علامہ بزدوی، شمس الائمہ سرخسی اور دوسرے اہل علم نے اس کی صراحت کی ہے، (۲) چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی مسند میں کثرت سے امام نخعی کی مراسیل نقل کی ہیں، اسی طرح امام ابو یوسفؒ نے کتاب الآثار میں امام ابو حنیفہؒ کی مراسیل کو نقل کیا ہے، مالکیہ نے بھی صراحت کی ہے کہ ثقہ راوی کی مرسل امام مالکؒ کے نزدیک حجت اور واجب العمل ہے، (۳) علامہ حاجی مالکی نے ذرا اور وضاحت کی ہے کہ راوی خود ثقہ ہو اور ثقہ راویوں سے روایت کرتا ہو تو جمہور علماء کے نزدیک بشمول امام مالک کے وہ حدیث حجت ہے، (۴) اس کا اندازہ خود مؤطا امام مالک سے بھی ہوتا ہے، مؤطا میں مراسیل کی بہت بڑی تعداد ہے، ابوبکر ابہری کے شمار کے مطابق جہاں ۶۰۰ مسند حدیثیں ہیں، وہاں ۳۲۲ مرسل حدیثیں اور علامہ ابن حزم کے بیان کے مطابق ۵۰۰ سے زیادہ مسند روایات اور ۳۰۰ سے زیادہ مرسل روایات ہیں، (۵) تعداد کا یہ اختلاف غالباً ایک ہی روایت میں زیادتی یا کمی کو الگ

الگ شمار کرنے کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔

امام احمدؒ اصولی طور پر حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں، البتہ راوی کی ثقاہت و ضعف پر نظر رکھتے ہیں، چنانچہ امام احمدؒ سے منقول ہے کہ سعید بن مسیب کی مراسیل صحیح ہیں، (۶) ابراہیم نخعی کی مراسیل کو بھی انہوں نے قابل قبول قرار دیا ہے، مراسلات ابراہیم لا بأس بہا، (۷) — امام مالکؒ، ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کے مراسلات کی بھی آپ سے توثیق منقول ہے، (۸) دوسری طرف اعمشؒ، عطاء بن ابی رباحؒ اور خود حسن بصریؒ کی مراسیل کی تضعیف بھی امام احمدؒ سے نقل کی گئی ہے، (۹) خود امام احمدؒ نے اپنی بعض آراء کی بنیاد مرسل روایات پر رکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اصولی طور پر امام احمدؒ مراسیل کو حجت مانتے ہیں، گو بعض رواۃ کی بے احتیاطی کی وجہ سے ان کی مرسل کو قبول نہیں کرتے، چنانچہ علامہ آمدیؒ نے بھی امام احمدؒ کا مسلک یہی نقل کیا ہے کہ مشہور روایت کے مطابق ان کے نزدیک مرسل حجت ہے، (۱۰) علامہ آمدیؒ شافعیؒ ہیں، لیکن وہ بھی معتبر راویوں کی مرسل کو مقبول قرار دیتے ہیں، والمختار قبول مراسیل العدل مطلقاً۔ (۱۱)

تبع تابعین کی مراسیل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین قرن، یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے دور کو سب سے بہتر قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ اس کے بعد جھوٹ عام ہو جائے گا، اس لئے حنفیہ کے یہاں تبع

(۲) دیکھئے کشف الاسرار: ۲/۳، اصول السرخسی: ۱/۳۶۰

(۳) احکام الفصول: ۳۳۹

(۶) العدة: ۳۰/۹۲۰

(۸) حوالہ سابق: ۳/۹۲۳

(۱۰) الإحكام للآمدی: ۲/۱۳۹

(۱) المنحول: ۲/۲۷۲

(۳) التمهيد: ۲/۱، لابن عبد البر

(۵) دیکھئے تنوير الحوالك: ۱/۹

(۷) حوالہ سابق: ۳/۹۰۷

(۹) حوالہ سابق: ۳/۲۲-۹۲۰

(۱۱) حوالہ سابق

تابعین کی مراسیل بھی معتبر ہیں، ابن الحسنی نے اس کی صراحت کی ہے، (۱) اس سلسلہ میں بعض اہل علم نے امام احمدؒ کے حوالہ سے جو بات نقل کی ہے، وہ یہ ہے :

اذالبت ان المرسل حجة فلا فرق بين مرسل
عصرنا و من تقدم ، هذا ظاهر كلام احمد في
رواية الميموني . (۲)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرسل حجت ہے، تو ہمارے زمانہ کی مرسل اور پہلے کی مرسل میں کوئی فرق نہیں، میمونؒ کی روایت کے مطابق امام احمدؒ کے کلام کا ظاہر یہی ہے۔

اس طرح فی الجملہ تبع تابعین کی مرسل حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقبول ہے، جہاں تک امام شافعیؒ کی بات ہے، تو وہ صغار تابعین کی ہی روایت کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں، اس لئے تبع تابعین کی روایت کا ان کے نزدیک معتبر نہ ہونا ظاہر ہے۔

تبع تابعین کے بعد کی مرسل روایتیں

تبع تابعین کے بعد جو روایات آتے ہیں، کیا ان کی مرسل بھی معتبر ہوگی؟ اس سلسلہ میں علامہ آمدیؒ کا خیال ہے کہ جمہور کے نزدیک مطلقاً سمجھوں کی مراسیل معتبر ہوگی، اور اسی کو خود آمدیؒ نے شافعیؒ ہونے کے باوجود ترجیح دی ہے، چنانچہ اہل علم کے مذاہب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

والمختار قبول مراسيل العدل مطلقاً و دليله
الاجماع والمعقول . (۳)

قول مختار یہ ہے کہ عادل شخص کی مراسیل مطلقاً مقبول

ہوں گی، اور اس کی دلیل اجماع اور عقل ہے۔
علامہ ابن الحسنی نقل کرتے ہیں کہ تبع تابعین تک کی مراسیل تو مطلقاً بالاتفاق معتبر ہوں گی، اور تبع تابعین کے بعد لوگوں کی روایات اس وقت معتبر ہوں گی، جب کہ وہ ثقہ راویوں ہی سے روایت کرتے ہوں، (۴) — علامہ آمدیؒ نے بھی لکھا ہے کہ تبع تابعین تک کی روایت کو قبول کرنا، عیسیٰ بن ابانؒ کی رائے ہے، دوسرے اہل علم نے تبع تابعین اور بعد کے لوگوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ (۵)

لیکن آمدیؒ وغیرہ کی یہ بات قرین صواب اور قرین فہم نظر نہیں آتی، کیوں کہ اگر مطلقاً ہر دور کے ثقہ راویوں کی مرسل معتبر سمجھی جائے، تو پھر منقطع، معطل اور معلق حدیثوں کا نام مقبول ہونا ایک بے معنی بات ہو جائے گی، اگر ایک ثقہ راوی پورے سلسلہ سند کو قوی سمجھ کر قبول کر لے تو ضروری نہیں ہے کہ جسے اس نے ثقہ سمجھا ہے، فی الواقع وہ ثقہ ہی ہو، کیوں کہ راوی کا ثقہ اور غیر ثقہ ہونا بھی ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے محض حسن ظن کی بنیاد پر ایسی منقطع روایات کو قبول کرنا سند کی اہمیت کو ختم کر دینے کے مترادف ہوگا۔

مرسل کو قبول کرنے کی شرطیں

جن حضرات کے نزدیک بھی حدیث مرسل معتبر ہے، ان کے نزدیک یہ حکم مطلقاً نہیں ہے، بلکہ کم از کم یہ تو سمجھوں کے یہاں ضروری ہے کہ ارسال کرنے والا خود ثقہ ہو اور ثقہ راوی ہی سے روایت کرنے کا اہتمام کرتا ہو، علامہ ابوالولید باجی مالکی نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہی بات لکھی ہے کہ آپ ایسے ہی راوی کی مرسل کو قبول کرتے، جو ثقہ راویوں سے نقل کرنے کا التزام کرتا رہا

(۲) العدة ۳/۹۱۷-۹۱۸

(۳) فقوا لاثر ۱۵

(۱) فقوا لاثر ۱۳

(۲) الاحکام للآمدی ۳/۱۳۶

(۵) دیکھئے الاحکام للآمدی ۳/۱۳۶

ہو، ورنہ رو کر دیتے، (۱) امام مالک کے نزدیک بھی حدیث مرسل کے مقبول ہونے کے لئے خود ارسال کرنے والے کا ثقہ ہونا اور ثقہ سے روایت نقل کرنے کا اہتمام کرنا ضروری ہے، جس راوی کے بارے میں یہ بات معلوم ہو کہ وہ ضعیف رواقہ کے بارے میں چشم پوشی سے کام لیتے ہیں، ان کی مرسل کو وہ قبول نہیں کرتے۔

امام شافعی اولاً تو کبار تابعین سے نیچے نہیں اترتے اور پھر ان کی روایت کو قبول کرنے میں یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ثقہ سے ہی روایت کرتا ہو، نیز اس کی یہ روایت دوسرے حفاظ کے خلاف نہ ہو، تیسرے کسی مسند حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہو، امام شافعی نے خود ارسال میں اپنی شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں :

یا تو صحابہ کی مراسیل میں سے ہو، یا کسی اور راوی نے اس مرسل کو مسنداً بیان کیا ہو، یا کسی دوسرے راوی نے بھی مرسل ہی نقل کیا ہو، لیکن دونوں کے شیوخ الگ الگ ہوں، یا صحابی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہو، یا اکثر اہل علم کا قول اس کے موافق ہو، یا ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ مجہول یا کسی غیر معتبر راوی سے روایت نقل نہیں کرتا، جیسے سعید بن مسیب کی مراسیل، تب تو وہ مقبول ہوں گی ورنہ نہیں۔ (۲)

اس کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ کے سوا دوسرے کی مراسیل اسی وقت معتبر ہوگی، جب کہ اس کی تائید و تقویت کا باعث کوئی اور امر موجود ہو۔

امام احمد نے مختلف اہل علم کی مراسیل پر جرح و توثیق کی مہر

ثبت فرمائی ہے، سعید بن مسیب، امام ابراہیم نخعی، امام مالک کی مرسل کو مقبول قرار دیا ہے، حسن بصری، اور عطاء بن ابی رباح کی مرسل کو ضعیف قرار دیا ہے، کہ یہ ہر ایک سے روایت لے لیتے ہیں: والہمسا یاخذان عن کل، اعمش کی مرسل کو یہی کہہ کر رد فرمایا ہے کہ جس سے چاہتے ہیں حدیث نقل کر دیتے ہیں، قوت و ضعف کی پرواہ نہیں کرتے، لا یسالی عن من حدث، (۳) — اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے نزدیک بھی حدیث مرسل کے قبول کے جانے کے لئے بنیادی شرط وہی ہے، جو دوسرے اہل علم کے نزدیک ہے، کہ ثقہ راوی سے روایت کی نقل کرنے کا اہتمام و التزام کرتا ہو اور اس میں غافل و چشم پوش نہ ہو۔

احناف کے نقطہ نظر کی توضیح

احناف کے نقطہ نظر کے سلسلہ میں تین نکات پیش نظر رہنا چاہئے :

(۱) تبع تابعین تک ہی کی مراسیل معتبر ہیں: محل قبولہ عند الحنفیۃ ما اذا کان مرسلہ من اہل القرون الثلاثة الفاضلۃ فان کان من غیرہا فلا۔ (۴)

یہی بات علماء حنفیہ میں علامہ بزدوی، علامہ سرخسی، علامہ نسفی اور بعض دیگر اہل علم نے لکھی ہے۔ (۵)

(۲) یہ بھی ضروری ہے کہ ارسال کرنے والا حدیث میں درجہ امامت کو پہنچا ہوا ہو، اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمام کی یہ توضیح قابل لحاظ ہے :

ارسال کرنے والا جب ثقہ ہو، عادل ہو، مسلمانوں کو ان کے دین کے معاملے میں دھوکہ دینے والا نہ ہو، نقل حدیث میں

(۲) دیکھئے الرسالة ۴۶۱

(۳) تدریب الراوی ۱۳۰

(۵) اصول المرادی مع کشف الأسرار ۲/۳، أصول السرخسی ۳۶۰/۱، کشف الأسرار مع المنار ۴۲۲

(۱) احکام الفصول ۳۳۹

(۳) العدة ۳/۹۳۰-۹۳۳-۹۳۹

امامت کا درجہ رکھتا ہو، ہر سنی ہوئی بات کو نقل نہ کرویتا ہو، راوی کے کذب و صدق سے واقف ہو، راویوں کی جرح و تعدیل پر ایسی نگاہ ہو کہ ان کے بارے میں اپنے زمانہ کے مشہور علماء کے اقوال ان سے مخفی نہ ہوں اور ان تمام امور کے باوجود وہ براہ راست حضور ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت کرتا ہو اور وہ بھی ایسے الفاظ میں جو جزم و یقین کو بتاتے ہوں، تو اس کی مرسل حدیث بھی معتبر ہوگی۔ (۱)

(۳) مرسل کا درجہ بہر حال حدیث متصل سے کمتر ہے، کیوں کہ متصل کا معتبر ہونا متفق علیہ ہے، اور حدیث مرسل کا معتبر ہونا مختلف فیہ، ابن الحسلبی نے اس سلسلہ میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جس میں معتبر ہونے کی تمام صفات بالاتفاق موجود ہوں، ان کا درجہ اس حدیث سے بڑھ کر ہے جن میں شرائط اعتبار کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہو، پھر اس قاعدہ کی روشنی میں ذکر کیا ہے کہ قرون ثلاثہ — عہد صحابہ، تابعین اور تبع تابعین — کی روایت کے بالمقابل مسند حدیث کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ اس کے معتبر ہونے پر اتفاق ہے۔ (۲)

قائلین کے دلائل

جو لوگ حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں، یوں تو انہوں نے بعض آیات و روایات سے بھی استدلال کیا ہے، لیکن اصل میں جو وجوہ ان کے پیش نظر ہیں، وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) تمام لوگوں کو اتفاق ہے کہ صحابہ کی مرسل معتبر ہے، اور بعض صحابہ کی احادیث کی بڑی تعداد مرسل ہی ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ جو مکہ میں ہیں، امام غزالی کے بقول تو انہوں

نے صرف چار حدیثیں ہی حضور ﷺ سے براہ راست سنی ہیں۔ (۳)
(۲) تابعین اور بعد کے ائمہ بھی دوسری صدی تک حدیث مرسل کو قبول کرتے رہے ہیں، (۴) بلکہ حافظ ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ امام شافعی پہلے شخص ہیں، جنہوں نے مرسل کو قبول کرنے سے انکار کیا، ان الشافعی اول من ابی من قبول المرسل، (۵) تو گویا اس کے قبول کرنے پر ایک درجہ میں اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

(۳) عام طور پر خیر القرون میں طریقہ یہ تھا کہ اگر ایک ہی راوی سے روایت نقل کی گئی ہوتی تو راوی کا نام ذکر کر دیا جاتا، اور اگر کئی لوگوں کے واسطے سے روایت نقل کی گئی ہوتی تو ہر ایک کا الگ الگ نام لینے کے بجائے ارسال سے کام لیا کرتے، چنانچہ ابراہیم نخعی کا قول مشہور ہے کہ اگر میں یوں کہوں کہ فلاں نے مجھ سے اور اس نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے تو گویا صرف اسی واسطے سے وہ حدیث مجھ تک پہنچی اور اگر میں یہ کہوں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ کہا ہے، تو یہ مجھ تک متعدد راویوں کے ذریعہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی پہنچی ہوئی حدیث ہے، اذا قلت : حدثني فلان عن عبد الله فهو حديثي و اذا قلت : قال عبد الله : فقد سمعته من غير واحد۔ (۶)

(۴) ایسا شخص جو خود ثقہ ہو، راویوں کے مرتبہ و مقام سے واقف ہو، اس کے باوجود کسی بات کی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہو، اور یہ نسبت بھی جزم و یقین کے لہجہ میں ہو، تو بہ ظاہر اس کا یہ عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نزدیک سلسلہ سند مقبول و معتبر ہو، مثلاً سعید بن مسیب کی مرسل کے معتبر ہونے سے امام شافعی کو بھی اتفاق ہے، اور وہ ان کے

(۲) دیکھئے فقہوا الاثر ۸۰

(۳) النکت ۳/۵۶۷

(۶) المستصفیٰ ۱/۱۶۹

(۱) دیکھئے فتح الملہم ۳۳/۱

(۳) دیکھئے المستصفیٰ ۱/۱۷۰

(۵) التمهيد ۳/۱

نزدیک بھی حجت ہے، بلکہ اہل علم نے ان کی مراسیل کے حجت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، (۱) تو سعید بن مسیب ہی کی طرح دوسرے ائمہ حدیث کی روایات کو بھی معتبر ہونا چاہئے، اسی حسن ظن کی بنیاد پر تو امام بخاری کی تعلیقات تک قبول کی جاتی ہے، لہذا ایسے ثقہ راویوں کی روایت معتبر ہونی چاہئے، گو وہ مرسل ہو۔

ارسال کرنے والے کچھ اہم رواۃ اور

ان کے بارے میں محدثین کا کلام

بعض حضرات جن کی مراسیل کے بارے میں ناقدین حدیث کے الفاظ موجود ہیں، یہاں ان کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے :

○ امام ضعیف: حافظ ذہبی نے احمد مجلی سے نقل کیا ہے کہ ضعیف کی مراسیل صحیح ہوتی ہیں، (۲) اسی طرح ابو داؤد سے منقول ہے کہ ضعیف کی مرسل مجھے ابراہیم نخعی کی مرسل سے زیادہ محبوب ہے۔ (۳)

○ ابراہیم نخعی: ابن معین سے منقول ہے کہ تاجر بحرین اور حدیث قبۃ کے سوا ابراہیم نخعی کی مرسل صحیح ہیں (۴)، امام احمد نے بھی ابراہیم نخعی کی مرسل کو معتبر مانا ہے، بلکہ ابن معین نے ضعیف، سالم بن عبد اللہ، قاسم بن محمد اور سعید بن المسیب کی مرسل کے مقابلہ میں ابراہیم نخعی کی مرسل کو ترجیح دی ہے۔ (۵)

○ سعید بن مسیب: یہ صحابہ کے اولاد میں تھے، انھوں نے عشرہ مبشر کو پایا ہے، اور مدینہ کے فقہاء سبعہ جن کے اجماع کو امام مالک حجت مانتے ہیں، ان میں سرفہرست ان ہی کا نام نامی ہے،

اس لئے امام شافعی نے بھی ان کی مرسل کو حجت مانا ہے، (۶) نیز امام حاکم نے ان کی مرسل کو سب سے صحیح قرار دیا ہے، واضحاً مراسیل سعید بن المسیب۔ (۷)

○ قاضی شریح: یہ اجلہ تابعین میں ہیں، انھیں پہلی بار حضرت عمرؓ نے قاضی مقرر کیا اور حضرت علیؓ کے عہد تک وہ منصب قضاء پر فائز رہے، اسی پس منظر میں مولانا ظفر احمد عثمانی کی رائے ہے کہ ان کی مراسیل کو بھی سعید بن مسیب اور ابراہیم نخعی کی مرسل کے ہم پلہ ہونا چاہئے۔ (۸)

○ حسن بصری: ان کی مراسیل کے بارے میں اختلاف ہے، ابن مدینی، ابو زرعة اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ کی رائے ہے کہ ان کی زیادہ تر مراسیل معتبر ہیں، (۹) — لیکن امام احمد ان کی مراسیل کی تضعیف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہر ایک سے روایات لے لیتے ہیں۔ (۱۰)

○ محمد بن سیرین: محمد بن سیرین کی مراسیل کو عام طور پر مقبول سمجھا گیا ہے، اور حافظ عبد البر نے بصراحت ان کو ان لوگوں میں شامل کیا ہے جن کی مرسل صحیح ہیں۔ (۱۱)

○ عطاء بن ابی رباح: ان کی مراسیل کو محدثین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا ہے، ابن مدینی کہتے ہیں کہ یہ ہر طرح کی روایت نقل کر دیتے ہیں، باخذ عن کل ضرب۔ (۱۲)

○ زہری: ابن شہاب زہری کا حدیث میں جو بلند پایہ علمی

(۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۹، نیز دیکھئے تہذیب التہذیب ۵/۶۸

(۳) نصب الراية ۱/۵۱، ۵۲

(۶) الرسالة ۳۶۱

(۸) اعلام السنن ۱۹/۱۵۲

(۱۰) سیر اعلام النبلاء ۵/۱۷۹

(۱۲) دیکھئے سیر اعلام النبلاء ۵/۸۶

(۱) النکت ۳/۵۴۷

(۳) تہذیب التہذیب ۵/۶۸

(۵) تدرب الراوی ۱/۱۶۹

(۷) معرفة علوم الحديث ۲۵

(۹) حوالہ سابق ۱۹/۱۵۳

(۱۱) التمهيد ۱/۳۰

ہے، وہ ظاہر ہے، لیکن ان کی مراسیل کو درخور اعتبار سے نہیں سمجھا گیا ہے، یحییٰ بن سعید القطان کہتے ہیں کہ ان کی مراسیل دوسروں سے زیادہ گئی گذری ہیں۔ (۱)

○ قتادہ: یحییٰ بن سعید القطان قتادہ کی مرسل کو کوئی درجہ و مقام نہیں دیتے تھے، اور کہتے تھے کہ یہ تو محض ہوا کے درجہ میں ہے: ہو بمنزلة الريح۔ (۲)

○ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے روایات ہیں، جن کی مراسیل کے معتبر یا نامعتبر ہونے کی صراحت محدثین اور ناقدین نے کی ہے، اس سلسلہ میں مولانا ظفر احمد عثمانی نے (اعلاء السنن) میں بہتر گفتگو کی ہے۔

مرسل احادیث پر کتابیں

اخیر میں ان کتابوں کا مختصر تعارف بھی مناسب محسوس ہوتا ہے، جو مرسل روایات کی نسبت سے لکھی گئی ہیں، مرسل حدیث سے متعلق تین طرح کی کتابوں کا ذکر ملتا ہے: ایک وہ جو مرسل روایات کو جمع کرتی ہوں، دوسرے وہ جس میں ارسال کرنے والے روایات کا ذکر ہے اور اس کے ذیل میں بہت سی مرسل مرویات بھی آگئی ہیں، تیسرے ایسی کتابیں جو حدیث مرسل کے حکم کو موضوع بحث بناتی ہیں۔

مرسل حدیث کا سب سے بڑا اور مستقل مجموعہ ابوداؤد بھستانی (متونی: ۲۵۰ھ) کی "مراسیل ابوداؤد" ہے، یہ کتاب فقہی ابواب کی ترتیب پر ہے۔

ارسال کرنے والے روایات کے اعتبار سے علامہ ابو حاتم (۲۴۰-۳۲۷ھ) کی "مکتاب المراسیل" ہے، اس میں راویوں کے حوالہ سے مرسل روایتیں جمع کی گئی ہیں، اسی سلسلہ کی ایک اہم

کتاب علامہ دارقلم کی "صحفة التحسين في ذكر رواية المراسيل" ہے جو اب تک مخطوط کی صورت میں ہے اور شہنہ طبع و تحقیق ہے۔

ارسال اور حدیث مرسل کے حکم پر نہایت جامع اور ہمہ پہلو کتاب علامہ صلاح الدین علائی (۶۹۳-۷۷۱ھ) کی "جامع التحسين في احكام المراسيل" ہے، جو ڈاکٹر عمر فلاح کی تحقیق کے ساتھ طبع ہو چکی ہے، اسی سلسلہ کی ماضی قریب کی ایک اہم کوشش ڈاکٹر حصہ بنت عبدالعزیز الصغیر کی "الحديث المرسل بين القبول والرد" ہے، جو دو جلدوں پر مشتمل ہے، اور جس میں حدیث مرسل سے متعلق مختلف اہل علم کے نقاط نظر کو تفصیل سے پیش کیا گیا ہے اور مصنفہ کا رجحان اس سلسلہ میں شافعی نقطہ نظر کی طرف ہے۔

نماز میں ارسال

"ارسال" نماز میں قیام کی حالت میں ہاتھ چھوڑ کر باندھے بغیر کھڑے ہونے کو بھی کہتے ہیں، امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے کہ نماز میں ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوا جائے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے یہاں ناف کے نیچے اور امام شافعی اور اہل حدیث حضرات کے یہاں سینہ پر ہاتھ باندھنا افضل ہے اور یہ اختلاف بھی محض افضلیت کا ہے، جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (۳)

شیخ عبدالرحمن الجزیری نے مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں ہاتھ باندھنا مسنون تو نہیں ہے، البتہ اگر حصول اجر کے لئے ہو تو مستحب ہے اور راحت و سہارے کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے۔ (۴)

(۲) اعلاء السنن ۱۵۷/۱۹

(۳) کتاب الفقہ علی المذاهب الأربعة ۲۵۱/۱

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱۰۹/۹

(۲) المیزان الکبریٰ ۱۶۳/۱، باب صفة الصلاة

اَرش

جو مال (خون بہا) جان اور قتل کے بدلہ واجب ہو، اس کو ذیت کہتے ہیں اور مختلف قسم کے زخموں پر دیت سے کم جو تادان واجب ہوتا ہے، اس کا نام ”ارش“ ہے، (۱) فقہاء نے زخموں کی بہت سی قسمیں کی ہیں اور ان کی نزاکت اور نقصان کے لحاظ سے ”ارش“ مقرر کیا ہے۔

(تفصیل کے لئے کتب فقہ کی ”کتاب الدیات“ نیز اس کتاب میں ”ذیت“ کے الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں)۔

اَرملہ

”ارملہ“ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہو اور وہ محتاج ہو، مطلقاً بے شوہر کی عورت کو بھی ”ارملہ“ اور بن بیوی مرد کو بھی ”ارمل“ کہتے ہیں۔ (۲)

نکاح بیوگان کا مسئلہ

جس طرح کنواری لڑکی کا نکاح بھی ایک شرعی فریضہ ہے، اسی طرح بیوہ اور مطلقہ عورتوں کا نکاح بھی ضروری بلکہ ایک حد تک زیادہ ضروری ہے، اس لئے کہ جو لڑکی کنواری ہو، جنسی لذت سے نا آشنا اور مرد و زن کے تعلقات کے معاملہ میں اجنبی ہو، وہ ایک تو اس لذت سے محروم ہونے دوسرے فطری حجاب و حیا کے باعث زنا تک اپنے قدم بڑھانے کی بہت مشکل سے کر سکے گی، اس کے برخلاف جو عورت اس تعلق سے لطف اندوز ہو چکی ہو اور مرد کی مصاحبت نے اس کی شرم و حیا کا عنصر کم کر دیا ہو، قتنہ میں زیادہ جلا ہو سکتی ہے اور یورپ اور خود ہمارے ملک میں اسقاط حمل کے اعداد و

شمار اور اس میں بیوہ عورتوں کا تناسب اس حقیقت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔

افسوس ہے کہ اس کے باوجود ہندو معاشرہ کے اثر سے آج ہمارے یہاں ایسی عورتوں کا نکاح ایک مذموم اور معیوب بات ہو کر رہ گئی ہے اور جوان و ادینر عمر کی عورتوں کو یا تو اپنے فطری تقاضوں کو دبا کر یا قتنہ کا شکار ہوتے ہوئے پوری عمر اسی طرح گزار دینی پڑتی ہے اور پڑھے لکھے اور دین دار لوگ بھی اسے اپنے لئے باعث ننگ و عار تصور کرتے ہیں، حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے علاوہ تمام بیویاں یا تو بیوہ تھیں یا مطلقہ، اور یہی حال اکثر صحابہ کا تھا، ہمارے ملک ہندوستان میں ایک زمانہ میں حضرت اسماعیل شہیدؒ اور ان کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے نکاح بیوگان کی اور تجرد کی قبیح رسم کو مٹانے کی باضابطہ مہم شروع کی تھی، آج پھر اس کی تجدید کی ضرورت ہے۔

اَرنب

”اَرنب“ کے معنی خرگوش کے ہیں، ائمہ اربعہ اور تقریباً تمام فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے، (۳) بعض علماء نے روافض کی طرف حرام قرار دینے کی نسبت کی ہے، (۴) خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ہدیہ قبول کرنا ثابت ہے، حضرت انس بن مالکؓ سے مروی کہ میں نے ایک خرگوش پکڑا، حضرت ابو طلحہؓ نے اس کو ذبح کیا اور اس کی سرین یا رانوں کا حصہ آپؐ کی خدمت میں بھیجا اور آپؐ نے قبول فرمایا، (۵) چوں کہ خرگوش کو حیض آتا ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسے منع

(۲) التعریفات الفقہیة ۱۶۹

(۱) الکافی بحوالہ کتاب الاختیار

(۳) کمال الدین محمد دمیری • حیاة الحیوان ”اَرنب“ المیزان الکبریٰ للشعرانی ۱۴/۳

(۵) ترمذی: باب ما حله فی أكل الأرنب، حدیث نمبر ۱۷۸۹

(۴) مولانا انور شاہ کشمیری: العرف الشذی ۳۳۵

کیا ہے۔ (۱)

ازار

”ازار“ اس کپڑے کو کہتے ہیں جو سر سے پاؤں تک ہو،
”کفن کفایت“ کے دو کپڑوں میں ایک یہ بھی ہے۔ (۲)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ازار (تہ بند) زیب تن فرمایا کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے دو کپڑے ہمارے سامنے نکالے، ایک پیوند لگی ہوئی چادر اور ایک موٹے کپڑے کا ازار اور فرمایا کہ انھیں دو کپڑوں میں آنحضور ﷺ کا وصال ہوا۔ (۳)

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کا ازار نصف پنڈلی تک ہوتا تھا، (۴) ایک صحابی کا ازار نیچے تک تھا تو آپ ﷺ نے ازار اونچا اٹھانے کا حکم فرمایا، (۵) چنانچہ ٹخنہ سے نیچے تک تہ بند لگی یا پاشجامہ وغیرہ پہننا مکروہ ہے، اگر ایسا تکبر سے کرے تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ مکروہ تنزیہی ہے۔ (۶)

اسباغ

وضوء میں اعضاء وضو تک مکمل طور پر پانی پہنچانے اور کوئی کوتاہی نہ برتنے کو کہتے ہیں، وہو ابلاغہ مواضعہ وایفاء کل عضو حقہ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ کچھ لوگوں

نے عصر کے وقت جلد بازی سے کام لیا اور ان کی ایڑیوں میں کچھ ایسا حصہ بچ رہا جہاں تک پانی نہ پہنچ سکا، حضور ﷺ نے فرمایا: ایسی ایڑیوں کے لئے جہنم کا ٹھکانہ ہے، وضوء میں اسباغ کیا کرو، (۷) غرض اسباغ فرائض و واجبات اور سنن کی مکمل رعایت کا نام ہے۔

اسہال

”اسہال“ کے معنی کپڑا لٹکانے اور ڈھیلا چھوڑ دینے کے ہیں،
جر الثوب و ارخاءہ۔ (۸)

لباس میں

اسلام سے پہلے شاہان فارس و روم ازراہ تکبر بہت طویل اور زمین میں کھستے ہوئے کپڑے پہنتے تھے، اسلام جو ہر معاملہ میں عجز و نیاز اور تواضع و بندگی کی تعلیم دیتا ہے، نے اس طریقہ سے منع کیا، خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی تہ بند مبارک اکثر نصف پنڈلی تک ہوتی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا جو شخص تکبر میں اپنے کپڑے کو کھینچتا اور لٹکا تا چلتا ہے یعنی اس کے کپڑے ٹخنوں سے نیچے رہتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کی طرف اپنی نظر رحمت نہیں فرماتا، (۹) ایک اور حدیث میں ہے کہ ٹخنوں سے نیچے آنے والے ازار کا حصہ دوزخ میں ہوگا، (۱۰) اس لئے مردوں کے لئے ٹخنہ سے نیچے تک کپڑا پہننا مکروہ ہے، اگر تکبر کی وجہ سے ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور تکبر نہ ہو تب بھی کراہت تنزیہی ہے۔۔۔۔۔ ان لم یکن للخیلاء ففیہ کراہۃ تنزیہ، (۱۱) خواتین کے لئے چوں کہ زیادہ سے زیادہ ستر مطلوب

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۶، الہدایہ ۱/۱۵۹

(۳) حوالہ سابق

(۶) ہندیہ ۵/۳۳۳

(۸) بذل المحمود ۱/۳۵۲

(۱۰) بحاری ۲/۹۱

(۱) ترمذی: باب ما جاء فی اکل الارنب، حدیث نمبر ۱۷۸۹

(۳) شمائل ترمذی: باب ما جاء فی صفة إزار رسول اللہ ﷺ ۸۰

(۵) حوالہ سابق، عن اشعث بن سلیم

(۷) أوجز المسالك ۱/۳۵۵

(۹) بخاری ۲/۱۹۳-۱۹۵

(۱۱) ہندیہ ۵/۳۳۳

ہے اس لئے وہ ٹخنہ سے نیچے تک کپڑا پہنیں گی تاکہ پاؤں کا اوپری حصہ چھپا رہے۔ (۱)

نماز میں

نماز چوں کہ نیاز مندی اور عبادت کا مظہر ہے، اس لئے نماز کی حالت میں ایسا کپڑا پہننے سے بہ طور خاص منع فرمایا گیا ہے، ایک شخص نے اس طرح کپڑا لٹکا کر نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے اسے دوبارہ وضو کرنے کا حکم فرمایا، (۲) آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اس طرح نماز ادا کرے، اللہ تعالیٰ نہ اس کے لئے جنت حلال فرمائیں گے اور نہ دوزخ حرام کریں گے۔ (۳)

استبراء

اس سلسلہ میں چند باتیں قابل ذکر ہیں :

(۱) استبراء کا حکم کیا ہے؟

(۲) استبراء کی مدت کیا ہے؟

(۳) استبراء کے اسباب کیا ہیں؟

اسلام میں نسب کی حفاظت اور انسانی نسب کو اختلاط و اشتباہ سے بچانے کی بڑی اہمیت ہے، اس لئے استبراء کے واجب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، بلکہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کا انکار موجب کفر ہے: لو انکفر کفر عند بعضهم للإجماع علی وجوبہ، (۴) استبراء کے دوران اس عورت سے صحبت کرنا حرام ہے، لیکن کیا دوائی جماع، بوس و کنار یا اس عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھنا بھی ناجائز ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، لیکن رائج یہی ہے کہ

ان دوائی کی بھی ممانعت ہوگی: و کذا دوائیہ فی الأصح، (۵) امام شافعیؒ نیز حنفیہ میں امام محمدؒ کے نزدیک جو باندیاں مال غنیمت میں ملی ہوں اور دارالحرب سے قید کر کے لائی گئی ہوں، ان سے جماع کرنا تو جائز نہیں ہے، لیکن جماع کے علاوہ استمتاع کیا جاسکتا ہے۔ (۶)

البتہ حنفیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر کسی شخص نے باندی خریدی اور اسے یقینی طور پر معلوم ہے کہ اس کے مالک نے ابھی جو طہر گزارا ہے، اس میں اس سے صحبت نہیں کی ہے تو وہ اس سے صحبت کے جواز کے لئے حیلہ اختیار کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء نے دو حیلوں کا ذکر کیا ہے، یہ رائے امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہے، امام محمدؒ نے اس طرح حیلہ اختیار کرنے کو مطلقاً منع کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ شریعت سے فرار اور مومنانہ اخلاق کے مغائر ہے، و کفرہ مطلقاً لانه فرار من الاحکام الشرعیۃ و لیس هذا من اخلاق المومنین، (۷) واقعہ یہی ہے کہ امام محمدؒ کا قول زیادہ قرین صواب ہے۔

استبراء کی مدت حاملہ عورتوں کے حق میں ولادت، جن عورتوں کو حیض آتا ہو، ان کے حق میں ایک حیض اور جنہیں کم سنی یا کبر سنی یا کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہو، ان کے لئے ایک ماہ ہے، (۸) یہی رائے فقہاء شوافع کی بھی ہے، (۹) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی حاملہ کا استبراء ولادت، جن کو حیض آتا ہو، ان کے لئے ایک حیض ہے، لیکن جن کو حیض نہیں آتا ہو ان کی مدت استبراء ان حضرات کے نزدیک تین ماہ ہے۔ (۱۰)

(۲) ابوداؤد، عن انس ہریرۃ: ۹۳/۱

(۳) رد المحتار ۹: ۵۳۷، مع تحقیق ش، ۱، ۱، احمد، نیو،

(۶) دیکھئے، رد المحتار ۹: ۵۳۸، معنی المحتاج: ۳۱۲/۳

(۸) رد المحتار مع الرد ۹: ۵۳۹

(۱۰) دیکھئے، الشرح الصغیر، ۴: ۵۰۴، المعنی، ۳۹۹۷

(۱) ہندیہ ۳۳۵

(۳) حوالہ سابق

(۵) رد مختار مع الرد ۹: ۵۳۸

(۷) حوالہ سابق ۵۳۲

(۹) معنی المحتاج: ۳۱۱/۳

ہوئے محسوس ہوں، تو اس کے نکال دینے کی تدبیر کرنے کو "استبراء" کہتے ہیں، (۶) اس کے لئے اپنے مزاج اور طبیعت کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں، مثلاً کھانا، کھنکھارنا، دائیں پاؤں کو بائیں پاؤں پر رکھنا، کھڑا ہونا اور چند قدم چلنا وغیرہ، بعض حضرات نے استبراء کو واجب قرار دیا ہے اور بعض نے مستحب، اصل یہ ہے کہ اطمینان قلب ضروری ہے، اگر استبراء کے ساتھ ہی اطمینان قلب حاصل ہو جائے تو ان تدابیر کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر اطمینان نہ ہو، پیشاب رکنا محسوس ہو، تو واجب ہے، (۷) عورتوں کو چوں کہ عام طور پر پیشاب کے قطرات رکنے کی شکایت نہیں ہوتی، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ ان کے حق میں استبراء نہیں ہے، (۸) لیکن ظاہر ہے کہ اگر کسی عورت کو ایسی شکایت ہے تو ان کے لئے بھی مناسب تدبیر اختیار کرنا واجب ہوگا۔

استبراء سے طلاق

اگر کوئی شخص اس لفظ کے ذریعہ اپنی بیوی کو بہ نیت طلاق مخاطب کرے، مثلاً: استبرونی رحمک (اپنے رحم کا استبراء کرلو) کہے، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ (۹)

استثناء

ایک عام حکم یا عدد میں سے بعض افراد کے نکال لینے اور خاص کر دینے کو کہتے ہیں، جن کو خاص کیا جائے اسے "مستثنیٰ" اور جن سے خاص کیا جائے اسے "مستثنیٰ منہ" کہتے ہیں۔ استثناء کی دو قسمیں ہیں، استثناء تعطیل، استثناء تحصیل۔

استبراء واجب ہونے کا سبب خفیہ کے نزدیک باعدی کا ملکیت میں آنا ہے: وسبب حدوث الملك (۱) شواہخ کے نزدیک شبہ کی بنا پر کسی اور کی ہاندی سے وطی کر لی جائے تو اس پر بھی استبراء واجب ہے۔ (۲)

سوال یہ ہے کہ اگر کسی منکوحہ سے کسی اور شخص نے شبہ اور غلط فہمی میں وطی کر لی یا اس سے زنا کر لیا تو اس صورت میں استبراء واجب ہوگا یا نہیں؟ اس میں کسی قدر تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی، اگر شبہ میں وطی کی گئی ہو یا نکاح فاسد میں وطی کر لی جائے تو شواہخ اور حنابلہ کے نزدیک وہی عدت واجب ہوتی ہے جو طلاق کی ہے، یعنی تین حیض، (۳) اور اگر منکوحہ سے زنا کیا جائے تو ابراہیم نخعی اور امام احمد کے ایک قول کے مطابق طلاق والی ہی عدت واجب ہوگی، امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک حیض سے استبراء کافی ہوگا اور یہی امام مالک کا قول ہے، حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ زانیہ پر عدت واجب نہیں ہوگی، کیوں کہ عدت نسب کی حفاظت کے لئے ہے اور زانی سے نسب متعلق نہیں ہوتا، امام شافعی اور سفیان ثوری نے اسی کو ترجیح دیا ہے اور علامہ ابن قدامہ نے اصحاب الرائے کی طرف اسی کی نسبت کی ہے، (۴) شاید اس سے خفیہ مراد ہوں، البتہ امام محمد نے اس عورت کے لئے جس سے زنا کیا گیا ہو استبراء کو مستحب قرار دیا ہے۔ (۵)

استبراء میں

استبراء کے وقت پیشاب کے راستہ میں اگر چند قطرے اٹکے

(۱) رد المحتار ۵۳۷، ۹

(۲) المعنی ۷۹۸

(۳) دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلته ۶۶۹، ۷

(۴) دیکھئے رد المحتار ۵۵۸، مع تحقیق شیعہ عادل احمد

(۵) الہدایہ، ربیع ثانی ۳۷۳، فصل فی الطلاق قبل الدحول

(۶) مغنی المحتاج ۳۰۸/۳

(۷) حوالہ سابق ۸۰/۸

(۸) طلبة الطلبة فی الاصطلاحات الفقہیہ الحنفیہ ۳

(۹) حوالہ سابق

استثناء تعطیل

استثناء تعطیل ایسے استثناء کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ پہلے کلام کو بالکل معطل اور بے اثر کر دیا گیا ہو، مثلاً انشاء اللہ اور ماشاء اللہ، کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کرے اور اس فقرہ کے ساتھ متصل انشاء اللہ کہہ دے تو اقرار کا عدم ہو جائے گا، (۱) اسی طرح طلاق کے بعد متصل انشاء اللہ کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۲)

استثناء تحصیل

اور استثناء تحصیل سے مراد ایسا استثناء ہے جو سابق کلام کو بالکل بے اثر نہ کرے؛ مگر اس سے بعض افراد کا استثناء کر دے، مثلاً الت طالق ثلاثاً الا واحداً، (تجھے سوائے ایک کے تین طلاق ہو) تو اب دو ہی طلاق واقع ہوگی، تیسری طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۳)

استثناء تحصیل کے لئے عربی میں لا، سوئی اور غیر، کے الفاظ آتے ہیں، یہ تینوں ہی الفاظ ”سوا“ کے معنی میں آتا ہے، ان کے ذریعہ اگر یوں استثناء کیا جائے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ہی اپنے مصداق کے اعتبار سے مساوی ہیں مثلاً: الت طالق ثلاثاً الا لفلاناً، (تم کو تین طلاقیں سوائے تین طلاقیں کے واقع ہوں) تو ابو حنیفہ کے یہاں اس استثناء کا اعتبار نہیں ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی، (۴) اسی طرح اگر کسی چیز کا اقرار کر کے پھر مکمل اس چیز کا استثناء کر دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اس نے جو اقرار کیا ہے اس کا ذمہ دار رہے گا۔ (۵)

استثناء کب معتبر ہوگا؟

استثناء کے معتبر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ

استثناء اپنے سابق کلام سے متصل اور بلا فصل ہو، اگر طلاق دیدے اور کچھ وقفہ کے بعد انشاء اللہ کہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس استثناء کا اعتبار نہیں ہوگا۔ (۶)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف یہ رائے منسوب ہے کہ وہ متصل استثناء کو ضروری نہیں سمجھتے تھے اور فصل و تاخیر کے ساتھ استثناء کو بھی کافی تصور کرتے تھے۔ (۷)

چنانچہ اس سلسلہ میں ایک دلچسپ واقعہ امام ابو حنیفہؒ کا اہل تذکرہ نے لکھا ہے کہ ایک روز خلیفہ مامون الرشید عباسی کے دربار میں امام ابو حنیفہؒ کے ایک حاسد نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ خلیفہ المسلمین کے دادا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مسلک کے خلاف ”فصل کے ساتھ استثناء“ کو معتبر نہیں مانتے، بادشاہ نے امام صاحبؒ سے سوال کیا، آپؒ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا نہ کروں تو لوگ آپ کے رو برو اطاعت کی بیعت کریں گے اور گھر جا کر انشاء اللہ کہہ دیں گے۔

دوسرے یہ کہ حرف استثناء سے پہلے کوئی حرف عطف مثلاً ”و“ یا ”اور“ میں ”اور“ وغیرہ نہ لایا جائے، مثلاً اگر کہا جائے، عندی عشرون درهماً والا درهم، تو پورے میں درہم کا اقرار سمجھا جائے گا اور ایک درہم کا استثناء نہ ہو سکے گا۔ (۸)

ایک اصولی بحث

استثناء کے سلسلہ میں اصول فقہ کی ایک بحث یہ ہے کہ اگر مثبت صیغہ سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ نفی کے حکم میں ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور اگر صیغہ نفی سے استثناء ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک اثبات کا ہم معنی ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں لامحالہ

(۲) ہدایہ ۲/۳۸۹

(۳) ہدایہ ۳/۳۹۰، کتاب الطلاق

(۶) الہدایہ، ربع ثانی ۳۸۹، فصل فی الاستثناء

(۸) مختصر القدوری ۹۶

(۱) قدوری ۹۶

(۳) الہدایہ ۳/۳۹۰

(۵) قدوری ۹۶

(۷) فتح القدیر ۳/۳۶۲، مطبوعہ بیروت

نجاست دور ہو جائے، البتہ طاق عدد میں اور خاص کر تین ڈھیلوں کا استعمال زیادہ بہتر ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "استنجاء")

استحاضہ

حیض اور نفاس کے علاوہ جو خون عورت کی شرمگاہ سے آئے، اسے "استحاضہ" کہتے ہیں، اس طرح امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت 'تین دنوں' سے کم، زیادہ سے زیادہ مدت 'دس دنوں' سے زیادہ اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت 'چالیس دنوں' سے زیادہ جو خون آئے وہ "استحاضہ" ہوگا۔ (۴)

استحاضہ دراصل ایک غیر فطری خون ہے، اس لئے اس کا وہی حکم ہے جو جسم کے دوسرے حصوں سے نکلنے والے خون مثلاً نکسیر وغیرہ کا ہے۔

چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت أم سلمہؓ سے حضرت فاطمہ بنت ابی جحشؓ کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ وہ جب مستحاضہ ہوئیں اور حیض کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی ان کا خون تھمتا ہی نہ تھا، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ حیض کی مدت تمام ہونے پر غسل کر لو اور اس کے بعد حالت استحاضہ ہی میں ہر نماز کے لئے تازہ وضو کر کے نماز پڑھ لو، گو کہ تمہاری جائے نماز (چٹائی) پر خون کے قطرات کیوں نہ پھک رہے ہوں۔ (۵)

استحاضہ سے متعلق احکام

حالت استحاضہ کے احکام اس طرح ہیں :

○ حالت استحاضہ میں نماز ادا کی جائے گی، فرض نماز تو

"اثبات" ہی کے معنی میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ متکلم کا مقصود اس مسئلہ میں توقف ہو۔ (۱)

بیع میں استثناء

بیع میں استثناء کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ جس فی کا بیچنا اور خریدنا درست ہوگا، خرید و فروخت کے معاملہ سے اس کا استثناء بھی درست ہوگا اور جو چیز بذات خود شریعت کی نگاہ میں قابل فروخت نہ ہو، معاملہ بیع سے اس کا استثناء درست نہیں ہوگا اور ایسے استثناء کی شرط لگا دینے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی، مثلاً اندرون حمل جو بچہ ہو اس کی بیع درست نہیں ہے، اب اگر کوئی شخص حاملہ جا لور فروخت کرے اور حمل کو اس سے مستثنیٰ کر لے کہ زیر حمل بچہ اس بیع میں داخل نہ ہو اور میں خود اس کا مالک رہوں تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اس استثناء کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خود بیع فاسد ہو کر رہ جائے گی۔ (۲)

اقرار میں استثناء

اقرار کے سلسلہ میں استثناء کا وہی اصول ہے جو اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، یعنی اگر استثناء مخلص ہو تو معتبر ہے اور تاخیر و فصل سے ہو تو معتبر نہیں اور اگر جتنی مقدار کا اقرار کیا، اس کے کل حصہ کا استثناء بھی کر دیا تو اقرار کردہ مقدار لازم ہوگی اور استثناء کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ (۳)

اجتہار

"جرہ" کے معنی ڈھیلے اور کنکری کے ہیں، اجتہار کے معنی استنجاء کے لئے ڈھیلوں کا استعمال کرنا ہے، اس سلسلہ میں اس قدر ڈھیلوں کا استعمال واجب ہے جس سے پاکی حاصل ہو جائے اور

(۲) قدوری، ۹۰، باب المیع الفاسد

(۳) الہدایہ ۱: ۳۹

(۱) اصول السرخیسی ۳۹/۲-۵۰، فصل فی بیان التغبیر و التبذیل

(۳) حوالہ منکوره ۹۶، کتاب الاقرار

(۵) ابوداؤد ۴۰۰، مسامحہ ۳۹۱

فرماتے ہیں :

إن الله تعالى إنما حكم بالنجاسة في أجسام
مخصوصة بشرط أن تكون موصولة بأعراض
مخصوصة مستفزة وإلا فالأجسام كلها معاملة
واختلافها إنما رقع بالأعراض ، فإذا ذهبت
تلك الأعراض ذهباً كلياً إرتفع الحكم
بالنجاسة إجماعاً كالدم يصير مباحاً لم آدمياً . (۲)
اللہ تعالیٰ نے مخصوص اجسام کے ناپاک ہونے کا حکم
دیا ہے ، بشرطیکہ وہ مخصوص گندے اوصاف سے
متصف ہو ، ورنہ تو تمام اجسام ایک دوسرے کے
مماثل ہی ہیں ، اختلاف محض صفت کے اعتبار سے
واقع ہوتا ہے ، تو جب یہ صفات مکمل طور پر ختم
ہو جائیں تو نجاست کا حکم بھی بالاتفاق ختم ہو جانا
چاہئے جیسا کہ خون منی اور پھر منی سے انسان بن
جاتا ہے۔

دوسرے مالکی فقہاء نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔ (۳)

یہی نقطہ نظر فقہ ظاہری کے ترجمان علامہ ابن حزم ظاہری
کے ہیں ، چنانچہ رقم طراز ہیں :

ناپاک یا حرام فی کی صفات جب تبدیل ہو جائیں اور
ان کا وہ نام باقی نہ رہے جس کی نسبت سے حکم آیا تھا
اور وہ ایسے نام سے موسوم ہو جائے جو حلال و طاہر فی
کا بھی ہو سکتا ہے تو اب وہ ناپاک و حرام باقی نہیں رہا ،
بلکہ ایک دوسری فی ہو گیا ، جس کا حکم پہلی فی سے

ماہیت کے ساتھ پیدا فرمایا ہے ، لیکن ان میں تبدیلی کی صلاحیت
بھی رکھی ہے ، خود قرآن مجید میں انسان کے جن تخلیقی مراحل کا ذکر
کیا ہے ، ان میں تحویل حقیقت کی صراحت موجود ہے کہ مادہ منویہ
خون کی شکل اختیار کرتا ہے ، خون گوشت کا لوتھڑا بنتا ہے ، پھر اس
لوتھڑے پر چمڑے کا لباس پہنایا جاتا ہے اور ہڈیوں کے ڈھانچے
سے ایک قالب تیار کیا جاتا ہے اور اس طرح ایک چلتا پھرتا ہوتا
بولا انسان بن جاتا ہے ، غور کیجئے کہ کہاں ایک حقیر قطرہ بے جان
اور کہاں کارخانہ قدرت کا شاہکار پیکر انسان ! اس سے بڑھ کر
تحویل حقیقت کا اور کیا نمونہ ہو سکتا ہے ؟

سوال یہ ہے کہ کیا حقیقت و ماہیت کی اس تبدیلی کا اثر شرعی
احکام پر بھی پڑتا ہے ؟ — اس سلسلہ میں شراب کی حد تک تو تمام
ہی فقہاء متفق ہیں کہ اگر وہ از خود سرکہ بن جائے تو پاک و حلال ہے ، (۱)
لیکن دوسری اشیاء کے بارے میں دو نقاط نظر پائے جاتے ہیں ،
ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی بھی فی سے متعلق شریعت میں جو حکم دیا
جاتا ہے ، وہ حکم اس فی کی ماہیت و صورت سے متعلق ہوتا ہے ، لہذا
جب وہ تبدیل ہو جائے تو اس کیفیت سے متعلق حکم بھی باقی نہیں
رہے گا ، جیسا کہ شریعت نے سرکہ ، مشک ، عنبر وغیرہ کو پاک و حلال
قرار دیا ہے ، حالاں کہ یہ چیزیں ناپاک اشیاء کی بدلی ہوئی صورتیں
ہیں ، یہ رائے حنفیہ ، مالکیہ اور اصحاب ظواہر کی ہے ، فقہ حنفی کی اکثر
متون و شروح میں اس کی صراحت موجود ہے اور یہ بنیادی طور پر
امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہ کو بھی اسی نقطہ نظر
کا حامل قرار دیا ہے اور اسی پر فقہاء احناف کا فتویٰ ہے۔ (۲)

مالکیہ بھی اصولی طور پر اسی کے قائل ہیں ، چنانچہ علامہ قرانی

(۱) ردالمحتار: ۲۹۰/۱، التاریخ الإکلیل: ۹۷/۱، نہایة المحتاج: ۱۳۰/۱، کشاف القناع: ۲۳۵/۱

(۲) دیکھئے البحر الرائق: ۲۳۹/۱، فتح القدير: ۱۳۹/۱، ردالمحتار: ۲۹۱/۱ (۳) الذخيرة: ۱۸۸/۱

(۴) شرح کبیر و حاشیہ دسوقی: ۵۸-۵۰/۱

مختلف ہے، فلیس هو ذلک النجس ولا الحرام

بل قد صار شيئاً آخر ذا حکم الآخر۔ (۱)

گو امام احمدؒ کے قول مشہور کے مطابق تحویل حقیقت کی وجہ سے تحویل حکم نہیں ہوتا، لیکن سرخیل فقہاء حنابلہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ بھی اسی کے قائل ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :

اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ چیزوں کو حلال فرمایا ہے اور خباثت کو حرام اور یہ اشیاء اور اس کی حقیقتوں کے لحاظ سے ہے، چنانچہ اگر کوئی شیئ نمک یا سرکہ بن جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کی حلال کی ہوئی طہیات میں داخل ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ کے حرام کئے ہوئے خباثت میں شامل نہیں رہے گی، اسی طرح مٹی اور ریت وغیرہ کا حکم ہے، الخ۔ (۲)

علامہ ابن تیمیہؒ نے آگے بھی اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے، ابن تیمیہؒ کے تلمیذ رشید علامہ ابن قیمؒ کا بھی نقطہ نظر یہی ہے، چنانچہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :

... اس اصول کے مطابق تبدیلی حقیقت کی وجہ سے شراب کا پاک ہو جانا قیاس کے عین مطابق ہے، کیوں کہ وہ وصف خبیث کی وجہ سے ناپاک ہے، لہذا جب یہ وصف ختم ہو گیا تو ناپاکی بھی ختم ہو گئی، یہ احکام شریعت کی بنیاد ہے، بلکہ یہی ثواب و عذاب کی بھی بنیاد ہے اور اس بنیاد پر قیاس صحیح کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم تمام ناپاک چیزوں کی طرف متعدی ہو، اگر ان کی حقیقت بدل جائے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے مشرکین کی قبریں مسجد کی جگہ سے کھودوائیں

اور مٹی ختم نہیں کی۔ (۳)

شوافع نے اس سلسلہ میں ان اشیاء میں جو اپنی ذات سے ناپاک ہوں اور ان اشیاء میں جو کسی خارجی سبب کی بناء پر ناپاک ہوئی ہوں فرق کیا ہے، نجس لعینہ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے ناپاک اشیاء میں تبدیلی حقیقت کا اثر نہیں پڑتا اور نجس لغیرہ یعنی جو اشیاء کسی خارجی سبب کی بناء پر ناپاک قرار پاتی ہے، اگر ان میں تحویل حقیقت ہو جائے اور وہ خارجی کیفیت ختم ہو جائے جن کی وجہ سے ناپاکی کا حکم متعلق ہوا تھا تو اب وہ پاک ہو جائیں گی۔ (۴)

حنابلہ کے نزدیک قول مشہور یہی ہے کہ سوائے شراب کے تبدیلی حقیقت کی وجہ سے کسی شیئ کا حکم تبدیل نہیں ہوتا، (۵) — اور یہی نقطہ نظر فقہاء حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ (۶)

واقعہ ہے کہ حقیقت و ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے حکم کی تبدیلی نصوص سے بھی ثابت ہے اور عقل و قیاس کے عین مطابق ہے۔

لیکن اہم سوال یہ ہے کہ تبدیلی حقیقت سے کیا مراد ہے؟ فقہاء نے اس سلسلہ میں کوئی واضح بات نہیں کہی ہے بلکہ جزئیات اور مثالوں کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، فقہاء اور ارباب افتاء کے یہاں انقلاب ماہیت کے سلسلہ میں درج ذیل مثالیں ملتی ہیں :

- انسان اور جانور کے فضلات کو جلا کر راکھ بنا دینا۔
- کتا، خنزیر اور گدھے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا۔
- لید کا کنویں میں گر کر کالی مٹی بن جانا۔

(۲) مجموع الفتاویٰ: ۲۸۲/۲۱

(۳) دیکھئے: المہذب للشیرازی: ۲۸/۱

(۶) فتح القدیر: ۱۳۹/۱

(۱) المحلی: ۱۳۸/۱

(۳) اعلام الموقعین: ۲۹۶/۱

(۵) المغنی لابن قدامہ: ۵۹/۱

○ شراب کا سرکہ بن جانا۔

○ انسان یا کتے کا صابون بنانے والے دیکچے میں گر کر صابون بن جانا۔

○ صابون میں ناپاک تیل مردار کی چربی ملا نا۔

○ گورتیا کانویں میں گر کر مٹی بن جانا۔

○ نجاست کا زمین میں دفن ہو کر مٹی بن جانا اور اس کا اثر ختم ہو جانا۔

○ نجس مٹی سے اینٹ بنا کر پکا لینا۔

○ گندے پانی سے نمک بنا لینا۔

راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ صورت اور اوصاف سرگاہ

— رنگ، بو، مزہ — کی تبدیلی سے تحویل حقیقت ہو جاتی ہے،

کو کسی شے کا اصل قوام اور مادہ باقی رہے، جیسے شراب سرکہ بن

جائے تو اصل مادہ باقی رہتا ہے، اوصاف اور اثرات میں تبدیلی آتی

ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: راقم الحروف کا مقالہ ”حقیقت کی

تبدیلی اور احکام شرعیہ پر اس کے اثرات“ عبادات اور جدید

مسائل)۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں فقہی سیمینار مورخہ: ۱۳

تا ۱۶/ اپریل ۲۰۰۱ء منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی طبع آباد میں اس

موضوع پر جو تجاویز منظور ہوئیں، ان کی چند دفعات یہ ہیں:

(۱) شریعت میں جن اشیاء کو حرام یا ناپاک قرار دیا گیا

ہے، ان کی حرمت و نجاست اس شے کی ذات سے

متعلق ہے، اگر کسی انسانی فعل، کیمیائی یا غیر کیمیائی

تدبیر، یا کسی انسانی فعل کے بغیر طبی اور ماحولیاتی اثر

کے تحت اس شے کی اصل حقیقت اور ماہیت تبدیل

ہوگئی تو اس شے کا سابق حکم باقی نہیں رہے گا، اس میں

نجس العین اور غیر نجس العین کا کوئی فرق نہیں۔

(۲) تبدیلی ماہیت سے مراد یہ ہے کہ اس شے کے وہ

خصوصی اوصاف بدل جائیں جن سے اس شے کی

شناخت متعلق ہے، دوسرے غیر مؤثر اوصاف جو اس

شے کی حقیقت میں داخل نہیں، اس شے میں باقی رہ جانا

تبدیلی ماہیت میں مانع نہیں۔

(۳) اگر حلال و پاک اشیاء میں حرام و ناپاک شے کا

اختلاط ہو، اصل حقیقت تبدیل نہ ہو، تو وہ حرام اور

ناپاک ہی باقی رہے گی۔

استحسان

استحسان ”حسن“ سے ماخوذ ہے، عربی قواعد صرف کے

مطابق یہ باب استعمال سے ہے، لغوی اعتبار سے اس کے دو معنی

کئے گئے ہیں، اول: کسی شے کو بہتر خیال کرنا، اس کے مقابلہ میں

استقباح کا لفظ آتا ہے، جس کے معنی کسی چیز کو ناپسند کرنے اور قبیح

بجھنے کے ہیں، (۱) عام طور پر اہل لغت نے بھی اس کا یہی معنی لکھا

ہے، (۲) علامہ سرخسیؒ نے اس معنی کو لکھتے ہوئے دوسرا معنی ”طلب

احسن“ کا لکھا ہے، یعنی اچھی بات کا طلب گار ہونا تا کہ اس کی اتباع

کی جائے، طلب الاحسن للاتباع الذی ہو مأمور بہ۔ (۳)

اصطلاحی مراد

فقہاء کے یہاں استحسان کا لفظ علامہ سرخسیؒ کے بقول دو

معنوں میں استعمال ہوتا ہے، ایک یہ کہ جن احکام کو شریعت نے

ہماری رائے پر چھوڑ دیا ہے، ان میں غالب گمان اور اجتہاد پر عمل

(۲) دیکھئے: لسان العرب، مادہ ”حسن“

(۱) تقویم الادلة للدوسی ۴۰۳

(۳) اصول السرخسی ۲۰۰/۳

کرنا، جیسے قرآن نے غیر مذخولہ عورت جس کا مہر مقرر نہ ہو، کے لئے متعہ کا حکم "مناعاً بالمعروف" (البقرہ: ۲۳۶) کے الفاظ سے دیا ہے، اسی طرح کہا گیا ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ معروف طریقہ پر واجب ہوگا، (البقرہ: ۲۳۳) ان آیات میں متعہ و نفقہ کی کوئی حتمی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے، لوگ اپنی دولت اور غربت کے اعتبار سے متعہ اور نفقہ ادا کریں گے، جو غالب رائے اور صوابدید پر موقوف ہوگا، اس کو بھی "استحسان" سے تعبیر کیا جاتا ہے، (۱) علامہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ کوئی فقہ اس معنی میں استحسان کا مخالف ہو، یہ بات ناقابل تصور ہے، (۲) — سرخسی نے استحسان کا جو یہ معنی ذکر کیا ہے، وہ محض فقہاء کا طریقہ تعبیر ہے، نہ کما صولی اصطلاح۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں استحسان کا مصداق متعین کرنے کے سلسلہ میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، ذیل میں اس سلسلہ میں منقول چند تعریفات نقل کی جاتی ہیں :

○ عبارة عن دليل يقدح في نفس المجتهد لا

يقدر على اظهاره . (۳)

ایسی دلیل کا نام ہے جو مجتہدین کے دل میں کھٹکے اور وہ اس کو بیان کرنے پر قادر نہ ہو۔

○ ما يستحسنه المجتهد بعقله . (۴)

جس کو مجتہد اپنی عقل کی بنا پر بہتر سمجھے۔

○ الاستحسان هو القياس الخفي . (۵)

استحسان خفی (لیکن قوی) قیاس کا نام ہے۔

○ دليل يعارض القياس الجلي . (۶)

ایسی دلیل جو واضح قیاس کے مخالف ہو۔

سرخسی کی تعریف کا حاصل بھی یہی ہے۔

○ الدليل الذي يكون معارضاً للقياس

الظاهر . (۷)

○ تخصص قياس بدليل هو أقوى منه . (۸)

قیاس میں اس سے قوی تر دلیل کی بنیاد پر تخصیص پیدا کرنا۔

یہ تعریف مالکیہ کی اصطلاح سے قریب ہے، علامہ شاطبی

نے استحسان کی تعریف میں مالکی نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے :

○ الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل

کلی . (۹)

دلیل کلی کے مقابلہ میں جزئی مصلحت کو لینا استحسان ہے۔

اسی طرح کی بات علامہ ابن عربی اور حافظ ابن رشد سے بھی

منقول ہے، (۱۰) علامہ شوکانیؒ نے بھی ان تعریفات کے علاوہ کچھ اور تعریفات نقل کی ہیں۔ (۱۱)

جامعیت، وضاحت اور استحسان کے منشاء و مقصد کی توضیح

کے اعتبار سے امام کرخی کی تعریف سب سے بہتر سمجھی گئی ہے اور یہ امر واقعہ بھی ہے، علامہ کرخی فرماتے ہیں :

هو العدول في مسألة عن مثل ما حکم به في

نظائرها الى خلافه لوجه هو أقوى . (۱۲)

(۲) حوالہ سابق

(۴) روضة الناظر لابن قدامة ۸۵

(۶) تقويم الأدلة ۳۰۳

(۸) الاحکام للآمدی ۱۵۸/۳

(۱۰) دیکھئے: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ۷۰

(۱۲) الاحکام للآمدی ۱۳۹۲/۳، الإستحسان، ط: بیروت

(۱) اصول السرخسی ۲۰۰/۳

(۳) الاحکام للآمدی ۱۵۷/۳

(۵) كشف الاسرار للبخاری ۳/۳

(۱۷) اصول السرخسی ۲۰۰/۳

(۹) الموافقات ۲۰۵/۳

(۱۱) دیکھئے: ارشاد الفحول ۲۳۶

کسی مسئلہ میں اس جیسی دوسری صورتوں کے خلاف کسی قوی ترویج کی بنیاد پر حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں۔

ماضی قریب کے جلیل القدر علماء میں شیخ محمد ابو زہرہ (۱) اور شیخ زرقاء (۲) نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ واقعہ ہے کہ کوفی کی تعریف بہت ہی جامع اور واضح ہے اور استحسان کی جتنی صورتیں ہیں، وہ سب اس کے دائرہ میں آ جاتی ہیں، اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ کوئی قوی تردیل نص بھی ہو سکتی ہے، اجماع و تعامل بھی ہو سکتا ہے، ضرورت و مصلحت بھی ہو سکتی ہے اور ایسا قیاس بھی ہو سکتا ہے کہ بادی النظر میں ذہن اس کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو، لیکن مسئلہ کی تہہ میں غواسی کرنے کے بعد وہی قیاس زیادہ قوی پایا جائے۔

اصطلاحات کا تاریخی سفر

اس موقع پر شیخ زرقاء کی تحقیق نقل کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے، جس کو اصطلاح کے "تاریخی سفر" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، شیخ کا خیال ہے کہ اولاً قیاس اور مصلحت کی بنیاد پر قیاس سے عدول کو "رائے" سے تعبیر کیا گیا، یہاں تک کہ بہ تدریج حنفیہ اہل الرائے کا مرکز بن گئے اور انہوں نے ایک نئی تعبیر استحسان کی اختیار کی، امام مالکؒ نے بھی اہل الرائے ہی سے اس تعبیر کو اخذ کیا، اور اس کا استعمال بھی کیا، پھر فقہاء مالکیہ نے اس سے بھی نسبتاً وسیع تر تعریف "مصلح مرسل" کی اختیار کی اور بعد میں اسے "مناسب مرسل" سے بھی تعبیر کیا جانے لگا، یہاں تک کہ امام غزالی آئے اور انہوں نے مستعملی میں اسے ایک نئے لفظ "استصلاح" سے تعبیر کیا، پھر

اہل علم کے درمیان ایک اور اصطلاح "سیاست شرعیہ" ظہور پذیر ہوئی، جو حقوق اور عقوبات کے ابواب میں استحسان اور استصلاح دونوں طریقوں پر مرتب ہونے والے احکام کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ (۳)

حنفیہ

استحسان کے معبر ہونے اور نامعتبر ہونے کے سلسلہ میں فقہاء مجتہدین اور ائمہ متبوعین کی آراء خاصی مختلف ہیں، حنفیہ نہ صرف استحسان کے قائل ہیں، بلکہ غالباً اس اصطلاح کے موجد بھی اور اس دلیل شرعی کے وکیل و ترجمان بھی، حنفیہ کی اصول فقہ کی کتابیں اس کے معبر اور حجت ہونے پر متفق اور ایک زبان ہیں، (۴) یہاں تک کہ امام محمد کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دلائل اور استدلال کے معاملہ میں تو ان سے بحث و مناقشہ کرتے تھے، لیکن جب وہ کہتے کہ میں اس مسئلہ میں استحسان سے کام لے رہا ہوں تو پھر کوئی اس میں آپ سے بحث نہیں کرتا، لہذا قال: استحسن لم يلحق به احد، (۵) ڈاکٹر مصطفیٰ دیب بعا (استاذ دمشق یونیورسٹی) کا بیان ہے کہ انہوں نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں استحسانی مسائل کو شمار کیا تو دیکھا کہ ان کی تعداد ایک سو ستر سے بھی زیادہ ہے۔ (۶)

مالکیہ

حنفیہ کے بعد اس اصل کو مالکیہ نے اختیار کیا ہے، بلکہ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصہ ہے، الاستحسان تسعة اعشار العلم، (۷) شیخ ابو زہرہ نے بھی علامہ قرانی مالکی سے نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ بعض اوقات استحسان

(۱) الاستصلاح: ۲۳

(۲) دیکھئے: اصول السرخسی ۲/۲۰۰، اصول البزوری ۶/۲۶، تقویم الادلة: ۴۰۳

(۳) اثر الادلة المختلف فيها في الفقه الاسلامي ۴/۱۳۰

(۱) ابو حنیفہ: ۳۳۵

(۲) الاستصلاح: ۶۰-۵۸

(۵) ابو حنیفہ، لابی زہرہ: ۳۳۲

(۷) الموافقات ۲/۳۷۷

کو دلیل بناتے تھے اور اس کی چند مثالیں بھی دی ہیں، (۱) — اور اس پر چنداں تعجب نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ مالکیہ کی پہچان جن اصولوں سے ہے، ان میں ایک مصالح مرسلہ بھی ہے اور مصالح مرسلہ میں یہ مقابلہ استحسان کے زیادہ وسعت ہے، تو اگر امام مالک نے استحسان کا اعتبار کیا ہو تو یہ کوئی باعث حیرت امر نہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ مالکیہ کے یہاں استحسان کی اصطلاح بالکل ان ہی معنوں میں استعمال نہیں ہوتی، جو حنفیہ کے یہاں مراد ہوتی ہے، کیوں کہ مالکیہ عام طور پر قیاس کے استثنائی مسائل ہی کو استحسان کہتے ہیں، حنفیہ کے یہاں گو یہ استحسان کی کثیر الوقوع صورت ہے لیکن استحسان کا دائرہ اس سے وسیع ہے۔

حتابلہ

امام احمد کی طرف بھی یہ بات منسوب ہے کہ وہ استحسان کے قائل تھے، علامہ آمدی فرماتے ہیں، لفظ مالک بہ اصحاب ابی حنیفہ واحمد بن حنبل والکفرہ الباقون، (۲) اسی طرح ابن حاجب مالکی نے بھی حنابلہ کی طرف اس کے قائل ہونے کی نسبت کی ہے، (۳) یہ تو حنبلی نقطہ نظر پر ایک شافعی اور مالکی صاحب علم کی شہادت تھی، اب خود حنابلہ سے اس کا ذکر سنئے، روضۃ الناظر اور شرح مختصر الروضۃ میں اس طرح لکھا گیا ہے :

القول بالاستحسان مذهب احمد، کذا لک

حکى فی الروضة عن القاضي يعقوب . (۴)

امام احمد کا مذہب استحسان کا معتبر ہوتا ہے، ایسا ہی

روضۃ الناظر میں قاضی یعقوب سے نقل کیا گیا ہے۔

پھر قاضی یعقوب سے استحسان کی جو تعریف نقل کی گئی ہے، وہ کرنی اور بزودی وغیرہ کی تعریف سے بہت زیادہ مختلف نہیں، یعنی کسی حکم کو اس سے اولیٰ حکم کی بنیاد پر چھوڑنے کا نام ”استحسان“ ہے۔ (۵)

حنفیہ اور مالکیہ استحسان کے جس قدر قائل ہیں، شوافع کا رویہ استحسان کے بارے میں اسی قدر ٹھیکھا اور جارحانہ ہے اور یہ لب و لہجہ انھیں امام شافعی سے گویا ورثہ میں ملا ہے، امام صاحب نے اصول فقہ پر اپنی تحریر ”الرسالہ“ میں اس پر نقد کیا ہے، لیکن ان کے اطمینان کے لئے یہی کافی نہیں تھا، اس لئے انھوں نے اپنی مایہ ناز کتاب ”کتاب الام“ میں بھی ایک مستقل باب ”مکساب المصطلح الاستحسان“ کے عنوان سے قائم فرمایا، بلکہ امام شافعی کا ایک قول اکثر کتابوں میں نقل ہوتا آیا ہے کہ جس نے استحسان کیا، گویا اس نے ایک نئی شریعت ایجاد کی، من استحسن فقد شرع، امام غزالی نے اپنی کتاب ”المسحول“ میں استحسان کے باب کو امام شافعی کے اسی مقولہ سے شروع کیا ہے، نیز خود امام صاحب نے الرسالة میں استحسان کو محض تلذذ قرار دیا ہے، والما الاستحسان تلذذ۔ (۶)

لیکن کیا امام شافعی جس استحسان کے ناقد ہیں، وہ وہی استحسان ہے، جس کے حنفیہ اور مالکیہ قائل ہیں — جو شخص بھی اس موضوع پر امام شافعی کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ استحسان کتاب و سنت اور قیاس کے بالمقابل مجتہدین کی اپنی صوابدید سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ اگر استحسان کا یہی مقصد ہو تو امام شافعی کی تنقید بے جا نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں :

هذا بمن ان حراماً على احد ان يقول

بالاستحسان إذ مخالف الاستحسان الخبر . (۷)

(۲) الاحکام للآمدی: ۱۳۶/۳

(۳) شرح مختصر الروضة: ۱۹۷/۳

(۶) الرسالة: ۷۰

(۱) مؤطا امام مالک: ۳۵

(۳) مختصر ابن حاجب: ۲۸۸/۳

(۵) حوالہ سابق

(۷) الرسالة: باب الاستحسان: ۶۹

اس سے واضح ہے کہ کسی شخص کے لئے استحسان کی بنیاد پر رائے قائم کرنا حرام ہے، اگر خبر (یعنی نص) کے خلاف ہو۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے ذہن میں ایسے استحسان کا تصور ہے، جس کے ساتھ قیاس کی قوت بھی نہ ہو، امام صاحب نے اس پر آگے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، (۱) ایسا لگتا ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کے لغوی معنوں کو سامنے رکھا، اپنے طور پر اس کی حقیقت متعین کی اور پھر اسی بنیاد پر تنقید کی، پھر بعض دوسرے علماء اصول نے بھی یہی معنی سمجھتے ہوئے اسے ”ہوس“ اور ”اتباع خواہش“ کا نام دے دیا۔ (۲)

تعبیر سے غلط فہمی

لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات محض غلط فہمی پر مبنی ہے، جب امام ابو حنیفہؒ نے خود اپنے اصول اجتہاد بیان کر دیئے کہ اولاً کتاب اللہ کو پھر سنت رسول کو، پھر صحابہ کے متفق علیہ آثار کو اور اس کے بعد صحابہ کے مختلف فیہ اقوال میں کسی کو لیتے ہیں اور جب ان میں سے کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی تو قیاس سے کام لیتے ہیں، تو کم سے کم امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں اس غلط فہمی اور بعض شوافع کی طرف سے بلا تحقیق تنقید کا کوئی جواز نہیں تھا۔

حیرت امام غزالی پر ہوتی ہے کہ ایک طرف مصحفی میں استحسان کو موہوم دلائل میں شامل کرتے ہیں اور ”المنخول“ میں بعض خیالی تعریفات کو نقل کر کے اس کو ہوس قرار دیتے ہیں، دوسری طرف امام کرخی کی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے استحسان کی چار قسمیں نقل کرتے ہیں، حدیث کی بنا پر ترک قیاس، قول صحابی کی بنا پر ترک قیاس اور قیاس خفی کی بنا پر ترک قیاس اور عرف کی بنا پر ترک

قیاس، پھر پہلی تین قسموں سے اتفاق کرتے ہیں اور عرف کی بنا پر استحسان سے اختلاف، (۳) لیکن یہ اختلاف بھی اصل میں غلط فہمی پر مبنی ہے، کیوں کہ انہوں نے عرف کی بنیاد پر استحسان کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ نصوص کے مقابلہ اور اس سے مزاحم عرف بھی معتبر ہوگا، جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر تمام ہی فقہاء استحسان کے قائل ہیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ اس اصول کی تطبیق میں اختلاف رائے ہو، اسی لئے جو مسائل حنفیہ کے یہاں استحسان اور مالکیہ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر پائے جاتے ہیں، ان میں بہت سے مسائل وہ ہیں، جن پر شوافع کا بھی اتفاق ہے اور شاذ و نادر ایسے مسائل ہیں، جن میں حنفیہ تنہا ہوں، اس لئے حقیقت میں یہ محض لفظی اور تعبیری اختلاف ہے، خود شوافع نے کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے علاوہ جو پانچویں اصل ”استدلال“ یا ”استدلال معتبر“ کے عنوان سے ذکر کی ہے، (۴) آخر یہ کیا ہے؟ اگر اس کی تفسیر و توضیح پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ استحسان اور مصالح مرسلہ بھی اس میں شامل ہے۔ واللہ اعلم

زیادہ تر غلط فہمی استحسان کے لفظ سے پیدا ہوتی ہے، لیکن تعبیر اصل نہیں ہوتی، اصل مراد و مصداق ہے، اسی لئے علامہ سرخسیؒ ان لوگوں پر بہت خفا ہیں، جنہوں نے بلا تحقیق صرف استحسان کے لفظ کو سامنے رکھ کر اس اصطلاح کی مراد متعین کی اور اپنے مفروضہ خیال کی بنیاد پر طعن و تنقید کا ایک ڈھیر سا لگا دیا، سرخسیؒ اسے قلت حیا اور قلت ورع قرار دیتے ہیں، و ذکر من هذا الجنس ما يكون دليل لقله الحياء الورع و كثرة التهور لقلته۔ (۵)

(۲) دیکھئے: شرح مختصر الروضة ۳/۱۹۰، نیز دیکھئے: المنخول للغزالی ۲۷۵۔

(۳) دیکھئے: قواعد الاحکام ۲/۲۶۔

(۱) دیکھئے الرسالة ۷۰۔

(۳) دیکھئے المنخول: ۷۷-۷۵۔

(۵) اصول السرخسی ۳/۲۰۰۔

پھر استحضانی مسائل کی مثالیں پیش کرتے ہوئے اور مختلف فنون کی اصطلاحات پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :

وقد قال الشافعي في نظائره هذا ، استعجب
ذالك اتي لفرق بين من يقول استحسن كذا ،
وبين من يقول استعجه ؟ بل الاستحسان الصح
اللعين واقرّب الى موافقه عبارة الشرع في هذا
المراد . (۱)

امام شافعی اس طرح کے مسائل میں ”استعجب ذلک“
(میں اسے پسند کرتا ہوں) کہتے ہیں اور میں اسے مستحسن سمجھتا ہوں
(استحسن کذا) اور ”استعجه“ کہنے میں کیا فرق ہے؟ بلکہ
استحسان فصیح تعبیر اور اس مراد کو واضح کرنے میں شارع کی تعبیر سے
زیادہ ہم آہنگ ہے۔

بہر حال! امام شافعیؒ نے جو کچھ لکھا ہے، وہ تو یقیناً غلط فہمی پر
مبنی ہے، بلکہ علامہ آمدیؒ نے تو لکھا ہے کہ چار مسائل میں خود امام
شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے، (۲) اس استحضانی مسائل میں
ایک یہ بھی ہے کہ اگر چور کا بایاں ہاتھ کاٹ لیا جائے تو قیاس کا
تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ لیا جائے لیکن استحسانا دایاں
ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، یہ مسئلہ واضح طور پر اصطلاحی استحسان سے
متعلق ہے، اسی لئے علامہ فقال سے شوکانی نقل کرتے ہیں کہ اگر
استحسان سے مراد وہ احکام ہیں، جن پر اصول شریعت کی دلالت
ہو تو اس کے ہم بھی قائل ہیں، ہاں ہم بلا حجت کسی چیز کو بہتر یا صحیح
سمجھنے کا اعتبار نہیں کرتے، (۳) لیکن حیرت شاہ ولی اللہ صاحب
پر ہوتی ہے کہ ان کا تعلق ماضی قریب سے ہے اور یقیناً امام کرخی کی

توضیح اور متاخرین احناف کی تشریحات ان کے سامنے رہی ہوں گی،
اس کے باوجود شاہ صاحب استحسان کو تحریف دین کہنے سے نہیں
چوکتے اور حدیث میں جو استحسان المبتطلین کا لفظ آیا ہے،
استحسان کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں، وانحال المبتطلین وهو
اشارة الى الاستحسان وخلق ملة بمله، (۴) شاہ صاحب سے
اس طرح کے اقوال بعض اور مواقع پر بھی منقول ہیں۔ (۵)

استحسان کے معتبر ہونے کی دلیل

جہاں تک استحسان کے حجت اور معتبر ہونے کی دلیل ہے، تو
اس کے لئے استحسان کی اس تقسیم پر نظر رکھنا کافی ہے، جو سرخصی اور
دوسرے علماء احناف نے ذکر کی ہے، یعنی استحسان میں کبھی قیاس کو
نص کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے، کبھی اجماع کی بنا پر، کبھی ایسے عرف کی
بنا پر، جو نص ثابت سے متعارض نہ ہو اور کبھی ایسی ضرورت و مصلحت
کی بنا پر، جو شرعاً معتبر ہے اور کبھی ایسے قیاس کی بنیاد پر جو ظاہر تو نہ
ہو، لیکن زیادہ قوی ہو اور یہ تمام چیزیں — کتاب اللہ، سنت
رسول، اجماع اُمت، قول صحابی، ضرورت، عرف اور قیاس —
شرعاً معتبر ہیں، اس لئے یہ بجائے خود استحسان کے معتبر ہونے کی
دلیلیں ہیں۔

پھر غور کیجئے تو استحسان دراصل کسی اور دلیل کی وجہ سے قیاس کو
نظر انداز کرنے کا نام ہے اور شریعت میں کتنی ہی نظیریں اس کی
موجود ہیں، کہ قیاس کو دوسری وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے، درہم و
دینار میں قرض کی اجازت دی گئی، حالاں کہ وہ اصل کے اعتبار سے
سود ہے، نماز میں مسافر کے لئے قصر نیز روزہ افطار کرنے کی

(۲) الاحکام للآمدی: ۳۶/۳

(۳) حجة الله البالغة: ۱۰/۱۴۰

(۱) اصول السرخصی: ۲۱/۳

(۲) دیکھئے ارشاد الفحول: ۳۳۱

(۵) دیکھئے حجة الله البالغة، باب احکام الدین من التحریف وغیرہ

نہیں کہ اس کے مقابلہ میں قیاس موجود ہو، جیسے عوام پر ٹیکس کا عاید کیا جانا، تعزیری جرائم کی سزا کا تعین، حکومت پر اس بات کو لازم قرار دینا کہ وہ کسی خاص مسلک فقہی کی پابند ہو کر فیصلہ کرے، یہ مسائل مصلحت عامہ پر مبنی ہیں اور کسی قیاس سے متعارض نہیں ہیں۔ (۲)

استحسان کی قسمیں

استحسان میں قیاس کو جس قوی تر دلیل کی بنیاد پر ترک کر دیا جاتا ہے، وہ مختلف ہو سکتی ہیں، بعض اہل علم نے تین کا ذکر کیا ہے، نص، اجماع اور ضرورت، بعض نے چار کا اور استحسان بالقیاس اللفظی کی صورت بڑھائی ہے، بعض حضرات نے مصلحت اور عرف کا بھی اضافہ کیا ہے، بعض نے قول صحابی کا بھی، اس طرح قیاس سے عدول کے بحیثیت مجموعی یہ اسباب ہو سکتے ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول، قول صحابی (یہ تینوں صورتیں استحسان بالنص کے دائرہ میں آتی ہیں)، اجماع، عرف و تعامل، قیاس، ضرورت، مصلحت۔

کتاب اللہ سے استحسان

کتاب اللہ سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرا مال صدقہ ہے: ”مالی صدقہ“ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا پورا مال صدقہ سمجھا جائے، لیکن قرآن میں **عَدَمُ** اموالہم، (التوبہ ۱۰۳) کے تحت زکوٰۃ ہی پر محمول کیا جائے گا۔ (۳)

حدیث سے استحسان

حدیث سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ بیع سلم یعنی خرید و فروخت کا ایسا معاملہ جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جائے اور بیچنے والا ایک مدت متعینہ کے بعد بیع کو حوالہ کرنے کا وعدہ کرے، کو درست نہیں ہونا چاہئے: — اس لئے کہ اس طرح وہ ایک ایسی

اجازت دی گئی، نماز خوف بہت سی مفصلات نماز کے ساتھ قابل ادائیگی سمجھی گئی، علان کے لئے حصہ ستر کے دیکھنے کو روکھا گیا، یہ اور اس طرح کے مسائل کو علامہ شاطبی نے استحسان کی مثالوں کے طور پر ذکر کیا ہے، (۱) ان مثالوں کو اصطلاحی استحسان قرار دینا تو درست نظر نہیں آتا، کیوں کہ مسائل منصوص ہیں اور استحسان کا تعلق مسائل غیر منصوص سے ہے، لیکن ان نظائر سے شریعت کا مزاج و مذاق معلوم ہوتا ہے، کہ مختلف اسباب کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے اور استحسان کی حقیقت بھی یہی ہے کہ کسی اور دلیل شرعی کی بنیاد پر قیاس سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل نہ کیا جائے۔ واللہ اعلم

استحسان اور مصالح مرسلہ میں فرق

استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں ہی میں فرق ہے، تاہم دونوں میں فی الجملہ مصالح کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے، اس لئے بعض فقہاء خاص کر مالکیہ مصالح مرسلہ کو بھی استحسان سے تعبیر کر دیتے ہیں، اس پس منظر میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے درمیان فرق پر نگاہ ہونی چاہئے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے اپنے رسالہ ”اصصلاح“ میں اس پر بحث کی ہے، اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسانی احکام کا خلاف قیاس ہونا ضروری ہے، جیسے اجیر مشترک کو مال کا ضامن قرار دینا، حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چوں کہ اجیر امین ہوتا ہے، اس لئے اس سے ضائع ہو جانے والے سامان کا کوئی تاوان واجب نہ ہو، اسی طرح مفقود شخص کی بیوی کا طبع نکاح، حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک اس شخص کی موت متحقق نہ ہو جائے طبع نکاح درست نہ ہو۔

یہ خلاف مصلحت مرسلہ کے، مصلحت مرسلہ کے لئے یہ ضروری

پراجماع ہے؛ اس لئے ازراہ استحسان اس کو جائز رکھا گیا ہے، (۴)
اسے استحسان بالا جماع کہتے ہیں۔

استحسان بالتعامل

اسی سے قریب تر 'استحسان بالتعامل' ہے، اس استحسان کی بنیاد عوام کے عرف اور تعامل پر ہوتی ہے اور اس تعامل کی وجہ سے فقہ کے عام قیاسی حکم کو ترک کر دیا جاتا ہے، مثلاً اصول یہ ہے کہ کوئی چیز قرض دینا اور لینا اسی وقت جائز ہے جب کہ لین اور دین کے لئے ایسا بیان مقرر ہو کہ مکمل یکسانیت برقرار رہے اور لینے اور دینے میں کمی بیشی کی نوبت نہ آجائے، اس کا تقاضا تھا کہ روٹی کا بطور قرض لین دین درست نہ ہو، اس لئے کہ پکوان، نانہائی، تنور وغیرہ کے فرق سے روٹیوں میں مقدار اور معیار کے لحاظ سے تھوڑا بہت تفاوت پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اس کے بطور قرض لین دین سے منع کرتے ہیں، امام ابو یوسفؒ اس شرط کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ تول کر لے اور تول کر ہی واپس کرے، لیکن چوں کہ گن کر روٹیوں کا باہم بطور قرض لین دین مروج و معروف تھا، اس لئے امام محمدؒ نے اس کو جائز رکھا۔ (۵)

اسی طرح کسی شخص نے جانور عاریت پر لیا اور اس کو اس کے مالک کے اصطبل تک پہنچا دیا، پھر وہ جانور ہلاک ہو گیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو، اس لئے کہ اس نے جانور کو مالک کے حوالہ نہیں کیا، لیکن چوں کہ عرف میں یہی طریقہ مروج ہے کہ جانور اصطبل تک پہنچایا جاتا ہے، اس لئے استحساناً سمجھا جائے گا، کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کر لی اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ (۶)

ہی کو فروخت کر رہا ہے، جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے، لیکن چوں کہ حدیث سے بیع مسلم کا جواز ثابت ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ آیت ہدایت (البقرہ ۲۸۲) اسی سلسلہ میں نازل ہوئی ہے، اس لئے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اور بیع مسلم کو جائز رکھا گیا ہے۔ (۱)

آثار صحابہ سے استحسان

قول صحابی سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ کر واپس کرے تو حوالہ کرنے والے کو بطور اجرت چالیس درہم ادا کئے جائیں گے، ظاہر ہے یہ قیاس اور اجارہ کے عام اصول کے خلاف ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑ کر یہ رائے اختیار کی گئی۔ (۲)

استحسان بالا جماع

کبھی قیاس کو اجماع کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے، مثلاً دودھ پلانے پر اجرت کا معاملہ از روئے قیاس درست نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس میں دودھ "اجرت ادا کرنے والے" کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ضائع ہو جاتا ہے اور اس دودھ کی مقدار بھی معلوم نہیں ہوتی جو شیر خوار نے پی ہے، جب کہ یہ دونوں ہی چیزیں وہ ہیں جو اجارہ کے معاملہ کو باطل کر دیتی ہیں، لیکن چوں کہ اس کے صحیح ہونے پر اجماع ہے اس لئے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ (۳)

اسی طرح کارگیر کو پیشگی کسی سامان کی قیمت ادا کرنا کہ وہ سودا تیار کر کے خریدار کو حوالہ کر دے، اصولاً جائز نہ ہونا چاہئے کہ یہ ایک غیر موجودہی کی فروختگی ہے جو جائز نہیں، لیکن چوں کہ اس کے تعامل

(۲) المنحول للعرالی ۳۷۵

(۱) الہدایہ، ربع سوم ۷۶، باب السلم

(۳) رد المحتار ۳۳/۵

(۴) وان استصعب شیئاً من ذلك معبر احل حار استحساناً للاجماع الثالث بالتعامل وفي القیاس لا يحوز، الہدایہ، ربع ثالث ۶۳

(۶) الہدایہ ۳۸۲/۳، کتاب العاریۃ

(۵) وعند محمد يحوز بهما للتعامل، الہدایہ، ربع سوم ۷۰

استحسان بالقیاس الخفی

کبھی کسی قوی لیکن نسبتاً لطیف اور غیر ظاہر قیاس کی بنا پر قیاس کی ظاہری صورت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، مثلاً اصول یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت ناپاک ہوگا اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا، اس لئے کہ جھوٹے میں اس کا لعاب دہن ملے گا اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے، تو جب گوشت ناپاک ہوا تو اس کا لعاب بھی ناپاک اور لعاب کی وجہ سے جوٹھا بھی ناپاک ہوا، اسی بنا پر درندہ جانوروں کا جوٹھا ناپاک قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا تھا کہ درندہ پرندوں کا بھی جوٹھا ناپاک ہو۔

مگر درندہ پرندوں میں غور و فکر کا ایک دوسرا پہلو یہ ہے کہ پرندوں کے پانی پینے میں زبان اور اس کا لعاب پانی تک نہیں پہنچتا، بلکہ وہ چونچ کی مدد سے مشروب کو اوپر کھینچ لیتا ہے اور یہ چونچ جو ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے پاک ہے، اس طرح پانی کسی نجس ہی سے مس نہیں کر پاتا، لہذا اس پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ان کا جوٹھا پاک قرار دیا گیا۔ یا مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ شوہر کے بیوی سے جماع کے بعد پورا مہر واجب ہو، صرف خلوت سے پورا مہر واجب نہ ہو، اس لئے کہ جب تک شوہر نے جماع نہیں کیا، قبضہ مکمل نہیں ہوا اور مہر مؤکد نہیں ہوا۔ لیکن دوسرا پہلو یہ ہے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خلوت میں عورت کی طرف سے پوری طرح تسلیم اور حوالگی متحقق ہو چکی اور یہی اس کے ذمہ ہے، اس لئے صرف خلوت کی وجہ سے پورا مہر واجب ہو جائے گا۔ اسی کو ”استحسان بالقیاس الخفی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

استحسان بالضرورة

”استحسان“ کی اسی قسم کا فقہاء کے یہاں زیادہ استعمال ہے

استحسان کا یہ شعبہ اتنا اہم ہے کہ اسی کی وجہ سے ہر دور میں اسلامی قانون کی چلک، افادیت اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی برقرار رکھی جاتی ہے۔

اس سے مراد یہ ہے کہ بعض وہ امور جن کو قیاس و نظائر کی روشنی میں درست نہیں ہونا چاہئے، ایسی عام انسانی ضرورت اور مصلحت کے باعث جائز قرار دی جائیں جو اپنی روح کے اعتبار سے نصوص اور کتاب و سنت کے صریح احکام اور مقاصد کے خلاف نہ ہوں، شیخ ابو زہرہ کے الفاظ میں :

هو مخالفة كالعرف او الضرورة او المصلحة

التي يمكن ربطها بنص ثابت . (۱)

مثلاً اصول و قیاس کا تقاضا تھا کہ جس کنویں کا پانی ناپاک ہو جائے وہ کنواں اس وقت تک پاک نہ ہو جب تک پانی نکالنے کے بعد خود اس کی دیواریں نہ دھو دی جائیں کہ وہ بھی ناپاک ہو چکی ہیں، مگر ظاہر ہے کہ اس میں غیر معمولی دشواری ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ صرف پانی کا نکال دینا دیوار کی پاکی کے لئے کافی ہوگا۔

ضرورت کی بنا پر استحسان کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کوئی ہی بلا ارادہ روزہ دار کے منہ میں چلی گئی اور اس کے لئے اس سے بچنا دشوار ہو، جیسے منہ میں کھسی چلی گئی، بلا ارادہ دھواں منہ میں داخل ہو گیا تو قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے، لیکن ضرورت و مجبوری کی رعایت کرتے ہوئے استحساناً روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ (۲)

امین سے اگر امانت ضائع ہو جائے تو تاوان واجب نہیں ہوتا، اس کا تقاضا تھا کہ درزی وغیرہ سے اگر کپڑا یا اس قسم کی چیزیں ضائع ہو جائیں اور اس میں خود اس کے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہ ہو تو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار نہ قرار دیا جائے، مگر اس کی وجہ سے

اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ایسے لوگ اسے مال ہڑپ لینے اور غیر ذمہ دارانہ طریقہ پر رکھنے کا ذریعہ بنالیں، اس لئے استحسان بالضرورة کے تحت صنعت کاروں کو اس کا ضامن اور ذمہ دار قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان وصول کیا جائے گا۔ (۱)

ضرورت کا دائرہ

بعض اہل علم نے استحسان بالضرورة اور استحسان بہ مصلحت کو دو الگ قسمیں شمار نہیں کی ہیں، کیوں کہ مصلحت بھی ضرورت کے درجہ میں ہوتی ہے اور بعض اہل علم جیسے ڈاکٹر عبدالعزیز بن عبدالرحمن ربیعہ نے دونوں کو الگ الگ قسم شمار کیا ہے۔

مگر واضح ہو کہ اس استحسان کے دائرہ پر اس وقت دستک دی جائے گی، جب کہ کوئی واقع ضرورت اور مجبوری درپیش ہو یا کوئی ایسی مصلحت پیش نظر ہو جو شریعت سے ہم آہنگ بھی ہو اور ناگزیر بھی۔

اس حقیر کا خیال ہے کہ احناف کو اس اصل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ان کے یہاں احکام کی بنیاد علت پر ہوتی ہے نہ کہ حکمت پر، کیوں کہ علت کسی امر منضبط کو بنایا جاتا ہے اور اس کی تعیین و تحدید اور ادراک آسان ہوتا ہے، بخلاف احکام کی حکمتوں کے، کہ یہ حکمت و مصلحت کن صورتوں میں پائی جا رہی ہے اور کن صورتوں میں نہیں، بعض اوقات انضباط نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے اور ہوتا یہ ہے کہ قیاس میں غلو کی وجہ سے بعض احکام شرعی مصالح اور حکمتوں سے دور جا پڑتے ہیں، ایسے مواقع پر احناف اس اصل کا استعمال کرتے ہیں اور بمقابلہ قیاس کے شرعی مصالح کو مقدم رکھتے ہیں، تاکہ حرج نہ پیدا ہو، اسی لئے استحسان کی ضرورت بمقابلہ دوسرے فقہاء حنفیہ کے یہاں زیادہ ہے۔ واللہ اعلم

یہ تو استحسان کی وہ قسمیں ہیں، جن کا مختلف اہل علم نے ذکر

کیا ہے اور ان کی متابعت میں یہاں ان کا ذکر دیا گیا ہے، لیکن غور کیجئے تو کتاب اللہ، سنت رسول، آثار صحابہ اور اجماع اُمت مستقل اولہ شریعہ ہیں، نیز عرف و عادت اور تعامل کے احکام شریعہ میں موثر ہونے پر بھی قریب قریب فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے ان دلائل پر مبنی احکام کو استحسان پر مبنی قرار دینا ایک زائد از ضرورت تعبیر ہے اور یہ صورتیں کسی علاحدہ دلیل شرعی کا درجہ نہیں رکھتیں۔

قیاس کی دو صورتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قوت دلیل کی بنیاد پر ترجیح دینا بھی اصل میں قیاس ہی پر عمل کرنا ہے، لیکن چوں کہ اس صورت میں قیاس کی ایک صورت کو چھوڑا اور ایک کو لیا جاتا ہے، اس لئے اس کو مستقل اصطلاح قرار دینے میں معنویت پائی جاتی ہے، لیکن بہر حال ہے یہ بھی قیاس کی ہی ایک صورت، اس لئے اصل استحسان وہ ہے جو ضرورت یا مصلحت پر مبنی ہو اور حقیقت میں استحسان کی مستقل حیثیت استحسان بالضرورة یا استحسان بالمصلحت ہی ہے، اسی لئے شیخ رزقاء نے اصل میں استحسان کی دو ہی قسمیں تسلیم کی ہیں: استحسان قیاس اور استحسان ضرورت۔ (۲)

کس استحسان کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس کا نہیں؟

استحسان کی یہ قسمیں اس اعتبار سے تھیں کہ کس دلیل کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے؟ علامہ سرخسی وغیرہ نے ایک اور طریقہ پر بھی اس کی تقسیم کی ہے، کہ کس استحسان کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس استحسان کا حکم متعدی نہیں ہوتا؟ — جو استحسان نص یا اجماع یا ضرورت پر مبنی ہو تو اس پر دوسرے مسائل کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ یہ خود خلاف قیاس ہیں اور جو استحسان قیاس فنی پر مبنی ہوتا ہے وہ متعدی ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ بھی من جملہ قیاس ہی کے ہے اور قیاس متعدی ہوتا ہے۔

استحسان پر ترجیح حاصل ہوتی ہے؛ کیوں کہ بعض دفعہ استحسان کا پہلو واضح نہیں ہوتا، لیکن قوی ہوتا ہے، تو وہاں قیاس کو ترجیح ہوتی ہے اور بعض دفعہ استحسان کا پہلو واضح، لیکن دلیل کے اعتبار سے قوی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، کیوں کہ اصل وجہ ترجیح دلیل کا قوی ہونا ہے، نہ کہ اس کا ظاہر یا غیر ظاہر ہونا، والمعا یكون التوجیح بقوة الاثر لا بالظہور ولا بالخطاء۔ (۲)

بزودی اور سرخی وغیرہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی تو کیا سجدہ رکوع کی طرف سے کافی ہو جائے گا؟ قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز ہو جائے، کیوں کہ قرآن نے سجدہ کو بھی رکوع سے تعبیر کیا ہے، ارشاد ہے: **وغير ذلكم** (حد: ۳۳) استحسان یہ ہے کہ رکوع کافی نہ ہو، کیوں کہ ہمیں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے اور رکوع اور سجدہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، فور کیجئے تو استحسانی حکم زیادہ واضح ہے؛ کیوں کہ نماز میں رکوع سجدہ نماز کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، اسی طرح نماز سے باہر بالاتفاق سجدہ تلاوت کی جگہ رکوع کافی نہیں ہوگا، لیکن قیاس میں جو پہلو ملحوظ ہے وہ یہ کہ سجدہ تلاوت میں اصل مقصود تواضع ہے، یہ کوئی مستقل عبادت نہیں، یہی وجہ سے کہ اگر سجدہ کی نذر مانی جائے تو سجدہ واجب نہیں ہوتا اور یہ تواضع و فروتنی کا مقصد رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی، اس طرح کی بعض اور مثالیں بھی اہل علم نے ذکر کی ہیں۔ (۳)

(استحسان سے متعلق مزید تفصیل کے لئے شیخ مصطفیٰ احمد زرقا کی "الامتصلاح" ڈاکٹر عبدالعزیز کی "ادلة التشريع" اور ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا کی "الر الادلة المختلف ليها" حصہ دوم کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)۔

مثال کے طور پر اگر بائع اور خریدار میں ضمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور بیع پر خریدار کا قبضہ ہو، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خریدار کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہونا چاہئے اور صرف اسی سے قسم کھلائی جانی چاہئے، کیوں کہ فروخت کرنے والا اپنے حق (قیمت) میں اضافہ کا مدعی ہے اور خریدار اس کا منکر ہے اور منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، لیکن استحسان دونوں سے قسم لی جائے گی، خریدار سے تو اس وجہ سے جس کا اوپر ذکر ہوا اور بیچنے والا بھی ایک طرح سے منکر ہے، کیوں کہ گویا خریدار کم تر قیمت میں بیع کی جاگلی کا دعویٰ کر رہا ہے، اور بیچنے والا اس قیمت میں سپرد کرنے سے انکار، تو گویا دونوں مدعی ہیں اور دونوں منکر، اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

چوں کہ یہ قیاس استحسان پر مبنی ہے، اس لئے اجازہ اور بعض دوسری صورتوں میں بھی حکم لگایا ہے، (۱) — لیکن یہ بات دو پہلوؤں سے محل نظر ہے، اول یہ کہ اگر کوئی حکم نص سے ثابت ہو اور اس کی علت قابل فہم ہو، یعنی فقہاء کی اصطلاحات میں وہ معقول المعنی ہو تو اس کے حکم کو بھی متعدی ہونا چاہئے، ہو سکتا ہے کہ نص ایک قیاس کے خلاف ہو، لیکن کسی اور جہت سے معقول المعنی ہو، ایسی صورت میں یہ حکم متعدی ہو سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ استحسان بالقیاس کی صورت میں استحسان بھی قیاس ہی کی ایک صورت ہے اور اس کے متعدی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ قیاس کو مقیس علیہ بنایا جائے، حالانکہ مقیس علیہ تو کتاب و سنت اور اجماع امت ہوتا ہے نہ کہ خود قیاس۔ واللہ اعلم

جہاں استحسان و قیاس کا تعارض ہو، وہاں اصول تو یہی ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے؛ لیکن بعض وقت بعض صورتوں میں قیاس کو

(۱) اصول السرخسی ۳/۴۰۶، تہذیبیہ کشف الاسرار للخلوی ۱۱/۳۰۰، اصول المزودی ۲۷۶

(۲) اصول المزودی ۲۷۶، اصول السرخسی ۳/۴۰۳-۴۰۴

(۳) اصول السرخسی ۳/۴۰۳

استحلاف

نہیں ہوا تھا اور چوتھے اس عورت سے جو غیر موجود شوہر کے مال میں سے نفقہ کا مطالبہ کرے کہ وہ شخص اسے نفقہ دے کر نہیں کیا تھا۔

جن امور میں قسم نہیں کھلائی جائے گی

چھ چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کے یہاں قسم نہیں کھلائی جائے گی، حدود (۳) میں سوائے حد سرقہ کے، نکاح میں، رجعت (۴) میں، ایلاء کے بعد ”فئے“ (۵) میں، نسب میں، ولایت میں اور لعان میں، مثلاً اگر مرد دعویٰ کرے کہ میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے، اور حال یہ ہے کہ نکاح کے گواہ مرچکے ہیں اور عورت انکار کر رہی ہو تو بلا قسم کھلائے عورت کے حق میں فیصلہ ہوگا اور وہ اس کی بیوی متصور نہیں ہوگی۔

حلف لینے کے آداب

حلف میں اللہ تعالیٰ کے اسم گرامی کا ذکر ضروری ہوگا اور حلف بھی وہی معتبر ہوگا جو قاضی کی مجلس میں ہو، نجی مجلس میں بطور خود قسم کھالینا معتبر نہیں — قاضی قسم کھلاتے ہوئے شروع میں کہے گا کہ میں تم سے تین بار قسم کی پیشکش کروں گا اور اگر تم نے قسم نہ کھائی یا انکار کیا تو فیصلہ تمہارے خلاف ہوگا، پھر تین بار قسم کی پیشکش کرے، اگر مدعا علیہ خاموش رہ جائے یا انکار کرے تو فیصلہ مدعی کے حق میں ہوگا اور اگر اس وقت خاموش رہ گیا یا انکار کر دیا اور بعد کو اس کے لئے تیار ہوا تو اب اس کی آمادگی مجبر نہ ہوگی۔ (۶)

”استحلاف“ کے معنی ہیں قسم کا مطالبہ کرنا اور قسم کھانا، اسلام میں قضا اور فیصلہ کا اصول یہ ہے کہ پہلے مدعی سے دلیل اور گواہ طلب کئے جائیں گے، اگر وہ اس سے قاصر ہو تو پھر مدعا علیہ سے اس کی بابت سوال کیا جائے گا، اگر مدعا علیہ کو اس کے دعویٰ سے انکار ہو تو پھر انکار پر اس سے قسم کھلائی جائے گی، اگر اس نے قسم کھائی تو مدعی علیہ کے حق میں فیصلہ ہوگا — ”مدعا علیہ“ سے اسی ”قسم کھلانے“ کو فقہاء ”استحلاف“ کہتے ہیں۔

مدعا علیہ سے قسم کھلائی جائے گی

قسم ہمیشہ ”مدعا علیہ“ یعنی کسی دعویٰ سے انکار کرنے والے سے کھلائی جائے گی اور یہ بھی اس وقت جب اولاً مدعی گواہوں سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے، دوسرے وہ مدعا علیہ سے قسم کھلانے کا مطالبہ بھی کرے، صرف چار مسائل ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں ان میں دوسرے فریق کے مطالبہ نہ کرنے کے باوجود قسم کھلائی جائے گی، ایک شفیع (۱) سے کہ اس نے خرید و فروخت کے معاملہ کی اطلاع پاتے ہی حق شفیع کا مطالبہ کیا تھا، دوسرے کنواری لڑکی جب خیار (۲) بلوغ کا مطالبہ کرے کہ اس نے بالغ ہوتے ہی نفح نکاح کا اظہار کر دیا تھا، تیسرے عیب کی بنا پر خریدا ہوا سامان لوٹانے والے سے کہ وہ اس عیب کے ساتھ خریدنے پر پہلے آمادہ

(۱) اس شخص کو شفیقہ ہیں جس کو شریعت پر اس میں ہونے یا کسی فی یا اس کے حقوق میں شریک ہونے کی وجہ سے اس زمین یا مکان کے فروخت ہونے کی صورت میں خریدی کا اولین مستحق قرار دیتی ہے۔

(۲) بالغ لڑکے، ورنہ لڑکیوں کا نکاح والد اور والدہ کے ہوا ہوئی اور سر پرست کریں تو ہاش ہونے کے بعد اس کو نکاح رد کر دینے کا حق حاصل ہے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ”خیار بلوغ“ کہا جاتا ہے۔

(۳) حلاق کے بعد بعض صورتوں میں عدت کے درمیان بیوی کو لوٹا لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، یہی رجعت ہے۔

(۵) بیوی سے چار ماہ یا بیٹ نہ ہونے کی قسم کھائی جائے تو ضروری ہے کہ چار ماہ کے اندر اس سے بھاج کر لے ورنہ عورت پر طلاق ہائے واقع ہو جائے گی، اسی کا نام ”فئے“ ہے۔

(۶) مستفاد از: خلاصۃ الفتاویٰ ۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱۳/۳

(قسم کے سلسلہ میں دیگر تفصیلات انشاء اللہ ”مبین“ کے تحت لکھی جائے گی)۔

استخارہ

”استخارہ“ کے معنی خیر کی طلب اور جستجو کے ہیں۔ بعض امور وہ ہیں جو سراپا خیر اور بھلائی کے ہیں، ان میں شر اور بگاڑ کا کوئی پہلو ہی نہیں ہے، اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے خیر و بھلائی قرار دیا ہے، اس طرح تمام فرائض، واجبات اور مستحبات خیر ہی خیر ہیں، اسی طرح بعض امور وہ ہیں جو یقیناً شر ہیں، ان کے اندر صرف برائی ہے، اور بھلائی و خیر کا کوئی پہلو نہیں، اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کو شریعت نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے، اس طرح تمام حرام، ناجائز اور مکروہ احکام ”شر“ ہیں۔

الاستخارة لغة: طلب الخيرة في الشيء. (۱)

اس کا اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کے مترادف ہی ہے، یعنی جن جائز امور میں کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں متردد ہوان کے متعلق اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا کہ خیر کی صورت پر اسے اطمینان ہو جائے۔

استخارہ کن امور میں ہے؟

کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جن کا نہ حکم دیا گیا ہے اور نہ ان پر پسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے، نہ منع کیا گیا ہے اور نہ ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے ان کو مباح کہتے ہیں، ایسی چیزوں میں حالات کے اعتبار سے دونوں احتمال ہے، وہ مفید بھی ہو سکتی ہیں اور نقصان دہ بھی۔

ایسی چیزوں میں جس طرح انسان ایک دوسرے سے مشورہ کرتا ہے، اسی طرح حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے بھی مشورہ کا

طریقہ بتایا اور اسی کو ”استخارہ“ کہتے ہیں، پس جن چیزوں کے بارے میں شریعت کا صریح حکم یا ممانعت موجود ہے، ان میں استخارہ کا کوئی سوال نہیں ہے۔

استخارہ دراصل اس مشرکانہ طریقہ کا بدل ہے جو اسلام سے پہلے کفار و مشرکین کیا کرتے تھے کہ سفر، نکاح یا تجارت وغیرہ کے امور میں پانے ڈالتے، تیر نکالتے اور اسی موہوم اشارہ پر عمل کرتے، اسلام نے اس طریقہ (استقسام بالازلام) سے منع فرمادیا اور نماز استخارہ کو اس کا بدل بنا دیا۔ (۲)

دعاء استخارہ

”استخارہ“ کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے مجھے اسی طرح اس کی تعلیم دی جس طرح قرآن مجید کی سورتیں سکھاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کو کوئی اہم معاملہ پیش آئے تو دو رکعت نفل نماز پڑھو، پھر یہ دعا کرو:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَ اَسْتَفْذِکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ لِاِنَّکَ تَقْدِرُ وَ لَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَ لَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنْ هٰذَا الْاَمْرُ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ فَاقْدِرْهُ لِیْ وَ یَسِّرْهُ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْهِ وَ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنْ هٰذَا الْاَمْرُ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ فَاصْرِفْهُ عَنِّیْ وَ اضْرِبْ لِّیْ عَنْهُ وَاقْدِرْ لِیْ الْخَیْرَ حَتّٰی کَانَ لِّیْ اَرْضَیْنِیْ فِیْهِ. (۳)

اے اللہ! میں تیرے علم کے ذریعہ تجھ سے خیر مانگتا ہوں، تیری قدرت کے ذریعہ تجھ سے قدرت طلب

کرتا ہوں اور تیرے بڑے فضل کا تجھ سے سوال کرتا ہوں کیوں کہ تجھے قدرت ہے، اور مجھے قدرت نہیں اور تو جانتا ہے اور میں نہیں جانتا اور تو غیبوں کو خوب جاننے والا ہے، اے اللہ! اگر تیرے علم میں میرے لئے یہ کام میری دنیا و آخرت میں بہتر ہے تو اس کو میرے لئے مقدر فرما، پھر میرے لئے اس میں برکت فرما اور اگر تیرے علم میں میرے لئے یہ کام دنیا و آخرت میں شر (اور برا) ہے تو اس کو مجھ سے اور مجھ کو اس سے پھیر دے اور میرے لئے خیر مقدر فرما، جہاں کہیں بھی ہو پھر اس پر مجھے راضی فرما دے۔

(دور رکعت نماز استخارہ کے بعد یہ دُعا پڑھے)۔ (۱)

ان دُعا کی کلمات کو پڑھتے ہوئے جب ”ہذا الامر“ کے لفظ پر آئے جو دو جگہ آیا ہے تو اس وقت خصوصیت سے اس کام کی طرف اپنی توجہ مبذول رکھے جس کے سلسلے میں استخارہ کرنا چاہتا ہے — دُعا کے بعد پاک بستر پر قبلہ رخ ہو کر با وضو سو جائے، بیدار ہونے کے بعد جس طرف دل کا رجحان ہو اور طبیعت کا جھکاؤ ہو جائے، اسی کو بہتر سمجھ کر کرے، اگر ایک دن میں طبیعت کو اطمینان نہ ہو اور خلجان باقی رہے تو سات دنوں تک یہی عمل کرے، انشاء اللہ بہتر راہ سمجھ میں آجائے گی۔ (۲)

امام ابو ذر کربا نووی نے لکھا ہے کہ استخارہ کی نماز میں سورۃ کافرون اور سورۃ اخلاص پڑھنی چاہئے۔ (۳)

کچھ اور احکام

استخارہ کے لئے نماز ہی ضروری نہیں ہے، صرف دُعا پڑ بھی

اکتفاء کیا جاسکتا ہے، خواہ صرف دُعا کی جائے، یا فرض نمازوں کے بعد دُعا کی جائے، موسوعہ فقہیہ میں اسے حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کا نقطہ نظر قرار دیا گیا ہے۔ (۴)

بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ استخارہ سے پہلے مشورہ بھی کرنا چاہئے، اور مشورہ ہمدرد، مخلص اور معاملہ فہم لوگوں سے کیا جائے، (۵) — استخارہ کا مقصد رفع تردد ہے، اور یہ کہ قلب کو کسی ایک پہلو پر اطمینان حاصل ہو جائے، اطمینان حاصل ہونے کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، یہ بھی ممکن ہے کہ دُعا کرنے کے بعد آدمی کوئی ایسا خواب دیکھے جس سے کسی ایک پہلو پر ذہن یکسو ہو جائے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ نماز استخارہ کے بعد دُعا پڑھ کر قبلہ رخ ہو کر سوئے پھر اگر خواب میں سفید یا سبز رنگ دیکھے، تو یہ خیر ہونے کی علامت ہے، اور سیاہ یا سرخ رنگ دیکھے، تو یہ شر ہونے کی علامت ہے، اور اس سے احتیاب کرنا مناسب ہے، (۶) ایسا بھی بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص خواب نہ دیکھے، لیکن طبیعت کو ایک جہت پر اطمینان ہو جائے، یہ بھی استخارہ کے نتیجہ خیز ہونے کے لئے کافی ہے، خواب دیکھنا ہی ضروری نہیں ہے۔

استخارہ کے بعد طبیعت میں جھاؤ پیدا ہوتا ہے، یہ کسی حکم شریعت کی بناء پر نہیں، بلکہ ایک اندازہ ہے، اور بعض اوقات پہلے سے طبیعت ایک پہلو کی طرف جو کسی قدر جھکاؤ ہوتا ہے، یا سابقہ تعلقات اور دوست و احباب کے جو مشورے ہوتے ہیں، ان سے بھی کسی ایک پہلو پر طبیعت کا میلان بڑھتا ہے، اس لئے استخارہ پر عمل کرنا کوئی فرض و واجب نہیں ہے، اگر کسی وجہ سے اس پر عمل نہیں کر سکے، تو شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) الدر المختار ۱/۱۸۱

(۳) موسوعہ فقہیہ ۳/۲۳۳

(۶) رد المحتار ۳/۴۷۱ مع تحقیق

(۱) مرقاة المفاتیح: ۳/۲۶

(۳) دیکھئے: التعلیق الصبیح ۲/۱۱۶

(۵) حوالہ سابق

استخلاف

لغوی معنی "نائب" اور "جانشین" بنانے کے ہیں۔

نماز میں استخلاف

فقہاء احناف نے اپنی کتابوں میں نماز کے احکام میں "استخلاف" کا بھی عنوان قائم کیا ہے، یعنی اگر کسی امام کا اس کے قصد و ارادہ کے بغیر نماز میں وضو ٹوٹ جائے تو اس کی وجہ سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے، اس حالت میں اس کو چاہئے کہ خاموشی سے صفوں سے نکل کر وضو کرے، پھر نماز میں بحیثیت مقتدی شریک ہو جائے اور بعد کو درمیان کی چھوٹی ہوئی رکعت کی تکمیل کر لے نیز نماز چھوڑ کر وضو کو آتے ہوئے کسی کو اپنا جانشین اور امام بنادے، وضو ٹوٹنے کے علاوہ اگر کوئی اور رکاوٹ پیش آجائے جو نماز کے جاری رہنے میں مانع نہ ہو، تب بھی نائب بنا سکتا ہے، جیسے امام بہ قدر کفایت قرآن مجید پڑھنے پر قادر نہیں رہا۔

وہ لوگ جو اس امام کی امامت کر سکتے تھے اور شرعاً اس پہلے امام کے لئے اس کی اقتداء میں نماز پڑھنا درست تھا، وہ اپنا خلیفہ اور نائب بنا سکتا ہے، البتہ بہتر ہے کہ وہ مسبوق نہیں ہو، کسی کو امام بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلی صف سے کسی آدمی کو اشارہ سے امامت کرنے کو کہے، زبان سے نہ بولے۔ (۱)

استدراہ

لغوی معنی "گھومنے" کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں استدراہ یہ ہے کہ مؤذن مینارہ کے تنگ ہونے کی وجہ سے "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی الفلاح" کے وقت

گھوم کر اور اپنی جگہ سے ہٹ کر ان کلمات کو ادا کرے —
در اصل اذان کا مقصد اعلان ہے اور اذان کے طریقہ میں یہ بات بھی داخل ہے کہ انسان کا جسم قبلہ کی طرف رہے، چہرہ کی حد تک ان دونوں کلمات کی ادائیگی کے وقت دائیں اور بائیں سمت رخ کیا جائے گا مگر سینہ اور پورا جسم اس وقت بھی قبلہ رخ ہی ہوگا۔

اب اگر مینارہ وسیع ہو اور اس کے وہ روشن دان جو دائیں اور بائیں جانب ہوں دوری پر واقع ہوں تو ظاہر ہے کہ اپنی جگہ کھڑے کھڑے گردن موڑنے کی وجہ سے آواز باہر نہ جاسکے گی ایسی صورت میں ضرورتاً رخ موڑنے اور گھوم جانے کی اجازت ہے، بلا ضرورت درست نہیں۔ (۲)

استدبار

کسی چیز کو اپنی پشت کی جانب رکھنے کو کہتے ہیں۔
استدبار وغیرہ کی حالت میں جس طرح قبلہ کا استقبال مکروہ ہے اسی طرح استدبار بھی مکروہ ہے، البتہ استدبار قبلہ کی کراہت استقبال سے کمتر ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "استقبال")

استدلال

کسی حکم پر کتاب اللہ، سنت، اجماع یا کسی اور ذریعہ سے دلیل قائم کرنے کا نام ہے، عموماً فقہی کتابوں میں اسی کو استدلال سے تعبیر کیا جاتا ہے، (۳) اس لحاظ سے یہ لفظ عام اور وسیع مفہوم کا حامل ہے۔

أصول فقہ کی اصطلاح میں

علماء اصول کے یہاں اس کے لئے ایک اور اصطلاح بھی

استقاء

قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کی جن نعمتوں کا بار بار ذکر کیا ہے، ان میں ایک پانی بھی ہے، بلکہ فرمایا گیا کہ ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی ہی سے پیدا کیا ہے ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الانبیاء: ۳۰) انسان کی زندگی کا مدار تو پانی پر ہی ہے، جتنے بھی ذی روح جانور ہیں، ان کی زندگی کا بقاء بھی پانی ہی پر منحصر ہے، چوں کہ مادہ تخلیق میں بھی پانی کا ایک جزء موجود ہوتا ہے، اسی لئے قرآن نے انسانی نطفہ کو بھی ”ماء دافق“ یعنی اچھلتے ہوئے پانی سے تعبیر کیا ہے، (الطلاق: ۶) اور یہ بھی فرمایا گیا کہ تمام جاندار کی تخلیق اصل میں پانی ہی سے ہوئی ہے: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ (النور: ۴۵) نباتات کا تو وجود ہی پانی پر موقوف ہے، کہ اسی سے زمین سے کوئٹھیں نکلتی ہیں، اور پھر آہستہ آہستہ سایہ دار درختوں اور لہلہاتے ہوئے سرسبز پودوں کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (لقمان: ۱۰) جو جمادات ہیں وہ بھی پانی سے بے نیاز نہیں، چاہے زمین ہو یا نمونہ پزیر زندہ پتھر ہوں، سب کو پانی کی ضرورت ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ زمین جب مردہ ہو جاتی ہے تو آسمان سے آب حیات بن کر بارش اس سے ہم آغوش ہوتی ہے، اور اس طرح اس کے لئے زندگی کا ایک نیا سرور سامان مہیا کرتی ہے، ﴿وَاللهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَتَ بِهِ الْأَرْضَ فَتُجَدُّ مَوْبِقًا﴾ (النحل: ۶۵)

”استقاء“ کے معنی بھی پانی طلب کرنے کے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”صبر اور نماز کے ذریعہ اللہ سے مدد چاہو“ (البقرہ: ۱۵۳) گویا نماز اللہ سے مدد حاصل کرنے کی کلید ہے، چنانچہ مختلف ضرورت کے موقع پر مخصوص نمازیں اور کسی بھی ضرورت کے مواقع

ہے۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس کے علاوہ بھی بعض اور ضمنی ماخذ اور بنیادیں ہیں، جن سے فقہاء قانون اسلامی کے استنباط میں مدد لیتے ہیں، ایسے تمام ماخذ سے احکام معلوم کرنے کے لئے ایک جامع اصطلاح ”استدلال“ بولی جاتی ہے۔ (۱)

ان ماخذ میں تلازم، استحباب، استحسان، مصالح مرسلہ، آثار صحابہ، عرف، امام سابقہ کی شریعتیں، سد ذرائع وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان تمام الفاظ کی تشریح حروف جمعی کی ترتیب سے اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہے۔

استعلاء

”استعلاء“ کے معنی محنت اور کوشش کرانے کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں غلام کی اس سعی و محنت اور کسب کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ اس کی قیمت وصول کی جاتی ہے اور اسے آزاد کر دیا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کر دے تو لامحالہ دوسرے شریک کو بھی اپنا حصہ آزاد کر دینا پڑے گا، اب یا تو وہ خود آزاد کر دے یا غلام سے سعی و محنت کرا کر قیمت وصول کر لے، یا پہلے شریک کے متحمل اور مالی اعتبار سے خوشحال ہونے کی صورت میں اس سے نصف غلام کی قیمت وصول کر لے۔

اسی طرح اگر ایک شخص خود اپنے مکمل غلام کے نصف حصہ کو آزاد کر دے اور نصف کو غلام باقی رکھے تو بھی یہی حکم ہے اور اس کو اختیار ہے کہ باقی نصف کو یوں ہی آزاد کر دے یا غلام سے کام کرا کے اس کی قیمت وصول کر لے۔ (۲)

پر مخصوص نمازیں اور کسی بھی ضرورت کے لئے نماز حاجت رکھی گئی ہے، انسان کی ایک بڑی ضرورت — جیسا کہ ذکر ہوا — پانی ہے، چنانچہ اگر لوگ قحط سے دوچار ہو جائیں تو اس موقع کے لئے یہ مخصوص نماز ”استقاء“ رکھی گئی ہے، استقاء سے متعلق ضروری احکام اس طرح ہیں :

(۱) جب نہریں اور کنویں خشک ہو جائیں، انسان و حیوان کے پینے کی ضرورت نیز کاشت کی ضرورت کے لئے پانی میسر نہ ہو، یا پانی کی ناکافی مقدار ہو، تو ایسی صورت میں استقاء مسنون ہے :

وهو مسنون عند الحاجة إليه في موضع لا يكون

لاھلہ أو دہۃ الخ . (۱)

(۲) نماز استقاء کے اصل معنی پانی طلب کرنے کے ہیں، اس لئے پانی کے لئے کی جانے والی دُعا اور نماز دونوں کو ”استقاء“ کہتے ہیں، رسول اللہ ﷺ سے جمعہ کے دن خطبہ میں ہارش کی دُعا پر اکتفاء کرنا بھی ثابت ہے، (۲) اور دو رکعت نماز استقاء پڑھنا بھی (۳) اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں باتوں کی گنجائش ہے، یہ بھی کہ دُعا پر اکتفاء کیا جائے اور یہ بھی کہ باضابطہ نماز ادا کی جائے، البتہ چوں کہ قرآن مجید میں نماز کو اللہ تعالیٰ کی مدد کی کلید قرار دیا گیا ہے، اس لئے نماز پڑھنا بہتر ہے۔

(۳) مستحب طریقہ یہ ہے کہ نماز استقاء پڑھنے سے پہلے تین دن روزہ رکھا جائے، گناہوں سے توبہ کی جائے اور اگر کسی کے ساتھ ظلم و زیادتی ہو رہی ہو تو اس کی عطا کی جائے :

يستحب للإمام أن يأمر الناس أولاً بصيام ثلاثة

ایام . (۴)

(۴) پھر چوتھے دن نماز کے لئے نکلے، پیدل جانا بہتر ہے، پرانے دھلے ہوئے کپڑے ہوں، اگر پیوند والے کپڑے ہوں تو وہ مہین لئے جائیں، چلتے ہوئے سر جھکائے رہیں، فروتنی اور عاجزی کی کیفیت ایک ایک ادا سے نمایاں ہو، توبہ اور استغفار کرتے رہیں اور بہتر ہے کہ نکلنے سے پہلے کچھ صدقہ بھی کر لیں ”وبسخر جون مشاة فی لباب الخ“۔ (۵)

(۵) استقاء میں بوڑھوں، بچوں، یہاں تک کہ جانوروں کو بھی ساتھ لے جانا مستحب ہے، (۶) گویا یہ اللہ تعالیٰ سے رحم کی اپیل ہے کہ ان کمزوروں کے طفیل ہم سب کو پانی سے نوازا جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو تمہارے کمزوروں ہی کی وجہ سے رزق دیا جاتا ہے اور تمہاری مدد کی جاتی ہے، ”هل ترزقون ولنصرون إلا بضعفائکم“۔ (۷)

(۶) نماز استقاء مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں تو مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ میں پڑھی جائے گی، لیکن دوسرے مقامات پر بہتر ہے کہ باہر نکل کر صحراء میں نماز ادا کی جائے :

وبسخر جون الی الصحراء إلا فی مکة الخ . (۸)

(۷) نماز استقاء انفراداً یعنی تنہا تنہا بھی پڑھی جاسکتی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز استقاء کے لئے جماعت ضروری نہیں، لیکن جماعت کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے جماعت کے ساتھ یہ نماز ادا فرمائی ہے اور جس عمل سے جماعت ثابت ہو اس کو اجتماعی طور پر کرنا بہتر ہے، کیوں کہ اس میں

(۲) صحیح بخاری، حدیث نمبر ۱۰۳۳

(۳) طحاوی علی المراقی: ۳۰۰

(۶) الدر المختار مع الرد: ۷۲/۳

(۷) عن مصعب بن سعد قال: رأى سعد أن له فضلاً على من دونه فقال رسول الله ﷺ هل تنصرون و ترزقون إلا بضعفائکم . (مشکوۃ المصابیح: ۳۰۶)

(۸) مراقی الفلاح مع الطحاوی: ۳۰۱

(۶) طحاوی علی المراقی: ۲۹۹

(۳) سنن ابن داؤد: عن عائشةؓ حدیث نمبر ۱۱۷۳

(۵) مراقی الفلاح مع الطحاوی: ۳۰۰، مکبیری: ۳۰۶

باب فضل الفقراء و ملکان من عیش النبی ﷺ

اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال ہوتی ہے: ید اللہ علی الجماعة۔ (۱)

(۸) نماز کی کیفیت یہ ہوگی کہ امام دو رکعت نماز پڑھائے گا،

کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو دو رکعت نماز پڑھائی ہے۔ (۲)

(۹) بہتر ہے کہ نماز میں پہلی رکعت میں سورۃ اعلیٰ اور

دوسری رکعت میں سورۃ غاشیہ پڑھی جائے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ

سے نماز استسقاء میں ان سورتوں کا پڑھنا ثابت ہے، (۳) قرأت

جہر کے ساتھ کی جائے گی، (۴) کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے بارے

میں منقول ہے کہ آپ ﷺ نے نماز عید کی طرح نماز استسقاء

پڑھائی، (۵) اور نماز عید میں قرأت زور سے کی جاتی ہے۔

(۱۰) نماز کے بعد امام خطبہ دے گا، یہ خطبہ امام ابو یوسفؒ

اور امام محمدؒ کے نزدیک مسنون ہے: لم یخطب ای یسن له

ذلک، (۶) جیسا کہ نماز عید کے بعد خطبہ دیا جاتا ہے، یہ خطبہ زمین

ہی پر کھڑے ہو کر دیا جائے گا، (۷) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ (۸)

(۱۱) خطبہ کے بعد امام قبلہ رخ ہو کر دُعاء کرے گا، دُعاء

زور سے بھی کی جاسکتی ہے اور آہستہ بھی، دوسرے لوگ امام کے

پیچھے قبلہ رخ بیٹھیں گے اور دُعاء کریں گے۔

اگر امام بلند آواز سے دُعاء کر رہا ہو تو لوگ اس پر آمین کہتے

جائیں گے: وذلک ان یدعو الإمام قائما، الخ۔ (۹)

(۱۲) عام دُعاؤں میں ہاتھ سینے تک اٹھایا جائے گا، لیکن نماز

استسقاء میں ہاتھ سر تک اٹھانا مسنون ہے، حدیث میں ہے کہ رسول

اللہ ﷺ نے ہاتھ اتنا بلند فرمایا کہ بغل مبارک کی سفیدی نظر آتی تھی،

البتہ ہاتھ کو سر کی مقدار سے اونچا نہیں ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ

سے اسی طرح دُعاء کرنا منقول ہے، (۱۰) خاص طور پر استسقاء کی نماز

میں ہاتھ اس طرح اٹھایا جائے گا کہ پشت اوپر کی طرف ہو اور پھلی

زمین کی طرف، کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کا یہی عمل نقل

کیا ہے، (۱۱) بعض دوسری روایات میں بھی یہ بات منقول ہے۔

(۱۳) رسول اللہ ﷺ نے نیک قالی کے طور پر چادر کو پلٹ

دیا تھا، (۱۲) اسی لئے امام محمدؒ کی رائے ہے کہ خطبے کا کچھ حصہ پڑھنے

کے بعد چادر پلٹ دی جائے: قلب الإمام رداءً إذا مضى صدر

من خطبته، (۱۳) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ

نے نماز سے پہلے ہی چادر پلٹ دی تھی، (۱۴) اور روایات میں ہے

کہ دُعاء سے پہلے آپ ﷺ نے یہ عمل کیا تھا، (۱۵) اس لئے خطبہ

کے بعد دُعاء سے پہلے، یا نماز سے پہلے اس عمل کو کرنا چاہئے، اس کا

مقصد نیک قالی ہے کہ: اے اللہ! ہماری اس حالت میں تغیر ہوا ہے

ویسے ہی موسم میں بھی تغیر فرما دیجئے۔

چادر کو پلٹنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلے اوڑھتے ہوئے جو

حصہ اوپر تھا اب اسے نیچے کر دیا جائے، یا جو حصہ دائیں تھا بائیں کر دیا

(۱) قال رسول اللہ ﷺ: ید اللہ علی الجماعة، عن ابن عباس (الجامع للترمذی، حدیث نمبر ۲۱۶۶، باب ماجاء فی لزوم الجماعة)

(۲) مجمع الزوائد ۲/۳

(۳) الجامع للترمذی، حدیث نمبر: ۵۵۸

(۴) حوالہ سابق: ۱/۲۳۳

(۵) رد المحتار: ۳/۷۰

(۶) صحیح مسلم، حدیث نمبر: ۶۹۶

(۷) رد المحتار: ۳/۷۱

(۸) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر: ۱۱۶۳

(۹) الجامع للترمذی، حدیث نمبر: ۵۵۷

(۱۰) مراقی الفلاح: ۳۰۰

(۱۱) رد المحتار: ۱/۲۳۳ ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ پاکستان

(۱۲) بخاری، حدیث نمبر: ۱۰۳۳

(۱۳) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر: ۱۱۶۸

(۱۴) صحیح بخاری، حدیث نمبر: ۱۰۳۵

(۱۵) صحیح بخاری: عن عباد بن تعیم، حدیث نمبر: ۱۰۳۵

○ جو چیز زمانہ اول میں ثابت ہو، اس کو آئندہ زمانہ میں بھی ثابت ماننا، کیوں کہ تغیر حال پر کوئی دلیل موجود نہیں۔ (۵)

○ کسی دلیل عقلی یا دلیل شرعی کو اس بنیاد پر اختیار کرنا کہ باوجود تلاش کے اس حکم میں تغیر کی کوئی دلیل موجود نہ ہو، یہ امام غزالی کی تعریف کا خلاصہ ہے۔ (۶)

○ جو حکم ثابت ہو، اس کو ثابت اور جس بات کی نفی ثابت ہو، اس بات کی نفی کا حکم اس وقت تک برقرار رکھنا، جب تک کہ تبدیلی حکم پر کوئی دلیل نہ آجائے، یہ ابن قیم کی تعریف ہے۔ (۷)

○ جو بات متحقق ہو چکی ہو اور اس کے ختم ہونے کا گمان نہ ہو، اس کے باقی رہنے کا نفی حکم — یہ تعریف علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ کی ہے۔ (۸)

○ جب تک تبدیلی پر کوئی دلیل موجود نہ ہو حکم کو باقی قرار دینا۔ (۹)

○ جو حکم ماضی میں کسی دلیل سے ثابت ہو، اس کے برخلاف دلیل موجود نہ ہونے کی وجہ سے زمانہ حال میں بھی اس حکم کو باقی قرار دینا — یہ تعریف شیخ عبدالوہاب الخلاف نے کی ہے۔ (۱۰)

نور کیا جائے تو ان تمام تعریفات میں الفاظ و تعبیر کا فرق ہے، حاصل اور منشاء و مقصود ایک ہی ہے، پس ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ دلیل کے ذریعہ کوئی حکم پہلے سے ثابت ہو اور کوئی صریح دلیل اس حکم کے آئندہ باقی رہنے پر موجود ہو اور نہ اس حکم کے ختم

جائے، یا اندر کے حصہ کو باہر یا باہر کے حصہ کو اندر کر دیا جائے۔ (۱)

(۱۳) دعاء میں خوب الحاح کی کیفیت ہوتی چاہئے، رسول اللہ ﷺ سے دعاء کے مختلف الفاظ منقول ہیں، یہاں ایک مختصر دعاء نقل کی جاتی ہے، جسے امام ابو داؤد نے حضرت عبداللہ بن جابر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے :

اَللّٰهُمَّ اَسْقِنَا غَيْثًا مُّغِيثًا مُّزِيْنًا مُّزِيْنًا نَّالِغًا غَيْرَ ضَارٍّ غَاجِلًا غَيْرَ آجِلٍ . (۲)

اے اللہ! ہمیں بھرپور، خوشگوار، شادابی لانے والی، نفع بخش، غیر نقصان دہ، جلدی نہ کہ تاخیر والی بارش عطا فرمائیے۔

اصحاب

”اصحاب“ کا مادہ صحب ہے، اس کے لغوی معنی مصاحبت کے طلب کرنے کے بھی ہیں، اور صحبت و رفاقت کے استمرار کے بھی، استصحابہ ای دعاء الی الصحبة ولازمہ (۳) — اصحاب میں چوں کہ سابق حکم کا استمرار و تسلسل باقی رہتا ہے، اس مناسبت سے علماء اصول نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔

تعریف

فقہاء نے اصحاب کی مختلف تعریفیں کی ہیں، چند تعبیرات یہاں ذکر کی جاتی ہیں :

○ دلیل کے نہ ہونے کی وجہ سے کسی حکم کی نفی یا جو بات دلیل سے ثابت ہو، اس کے باقی رہنے پر استدلال کرنا۔ (۴)

(۲) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر: ۱۱۷۳

(۳) تخریج الفروع علی الاصول شہاب الدین زنجانی: ۷۹

(۶) المستصفیٰ: ۱/۱۲۸

(۸) تفسیر التحرير: ۳/۱۷۶

(۱۰) مصادر التشريع للخلاف: ۱۹۱

(۱) رد المحتار: ۳/۷۱

(۳) القلموس المحيط: ۱۳۳

(۵) نہایۃ السؤل: ۳/۱۳۱

(۷) اعلام الموقعین: ۱/۳۳۹

(۹) ارشاد الفحول: ۲۰۸

ہو جانے پر، ایسی صورت میں اس حکم کو باقی اور مسلسل قرار دینے کا نام "استصحاب" ہے، خواہ ماضی کے حکم کو حال میں یا حال کے حکم کو مستقبل میں یا ماضی میں موجود سمجھا جائے۔

استصحاب کی صورتیں

علماء اصول نے استصحاب کی پانچ صورتیں ذکر کی ہیں :

(۱) جو حکم شرعی پہلے سے ثابت ہو، جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ آجائے، اس کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے، جیسے نکاح صحیح کے ذریعہ جب مرد و عورت ایک دوسرے کے لئے حلال ہو گئے، تو جب تک نکاح کے ختم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو وہ ایک دوسرے کے لئے حلال ہی رہیں گے، یا جیسے کوئی شخص وضوء کر لے، تو اب وہ پاک ہے، جب تک کوئی ناقض وضوء پیش نہ آجائے۔

(۲) بعض احکام وہ ہیں کہ عقل اور شریعت دونوں ہی ان کے ثبوت و استمرار کا تقاضا کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے قرض لیا، یا ادھار سامان خریدا، تو جب تک دین ادا نہ کر دے یا دوسرا فریق بری نہ کر دے، اس وقت تک اس کی ذمہ داری باقی رہے گی۔

(۳) کوئی حکم عام ہو تو جب تک تخصیص پر کوئی دلیل نہ آجائے وہ عام رہے گا، اسی طرح جب کوئی نص وارد ہو، تو جب تک کوئی دلیل ضح نہ آجائے تو حکم باقی رہے گا۔

ان تینوں صورتوں کے معتبر ہونے پر اہل علم کا اتفاق ہے۔

(۴) جب تک کسی امر کے بارے میں نص وارد نہ ہو، اس وقت تک وہ جائز شمار کی جائے، انسان اسی وقت احکام کا مکلف

ہوگا، جب اس کو کسی حکم کا مکلف قرار دینے پر نص موجود ہو، اس کو "استصحاب ہرأدۃ اصلیه" اور "استصحاب عدم اصلی" سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے پانچ کے بعد چھٹی نماز، یا سوال اور شعبان کے روزوں کی فرضیت پر کوئی نص موجود نہیں ہے، اس لئے کہا جائے گا کہ یہ نماز یا روزے فرض نہیں ہیں، اور انسان کو اس سے بری الذمہ سمجھا جائے گا۔

(۵) اختلافی مسئلہ میں اتفاقی مسئلہ کے حکم کو باقی رکھا جائے، جیسے ایک شخص نے تیمم کیا اور نماز شروع کر دی، تو اگر پانی نظر آنے سے پہلے اس نے اپنی نماز پوری کر لی تو بالاتفاق نماز ادا ہو جائے گی اور اگر نماز کے ختم ہونے سے پہلے پانی نظر آجائے تو اس صورت میں اختلاف ہے، اس اختلافی صورت میں پانی نظر آنے سے پہلے والے حکم کو باقی رکھا جائے، یہ بھی استصحاب کی ایک قسم ہے، جس کو "استصحاب اجماع" کہتے ہیں، حافظ ابن قیم کے بقول ان میں سے آخری دو صورتوں کے بارے میں اختلاف ہے، اور باقی صورتوں کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصولی طور پر اتفاق ہے۔ (۱)

کیا استصحاب حجت ہے؟

استصحاب حجت شرعی ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں اہل علم کے مختلف نقاط نظر ہیں :

(۱) استصحاب نہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے حجت بن سکتا ہے اور نہ کسی حکم کو باقی رکھنے کے لئے، یہ رائے بہت سے احناف، متکلمین کے ایک گروہ اور ابو حنین بصری وغیرہ کی ہے، (۲) — یہاں تک کہ قاضی ابو زید دہلوی نے لکھا ہے کہ یہ قول بلا دلیل ہے، ان استصحاب الحال قول بلا دلیل۔ (۳)

(۲) دیکھئے کشف الاسرار ۳/۳۷۷، الإحكام للترمذی ۳/۱۷۷

(۱) اعلام الموقعین ۱/۳۳۱

(۳) تقویم الأدلہ: ۴۰۰

(۲) اصحاب مطلقاً حجت ہے، چاہے کسی حکم کے ثبوت کے لئے ہو یا اس کے نفی کے لئے، چاہے اس حکم کا ثبوت عقل کی بنیاد پر ہو یا شرع کی بنیاد پر، مالکیہ، حنابلہ، اکثر اصحاب ظواہر، اکابر شوافع، جیسے امام مزنی، صیرفی، غزالی وغیرہ، نیز شیخ ابو منصور ماتریدی اور بہت سے علماء اس کے قائل ہیں، علامہ آمدی نے بھی اس کو ترجیح دیا ہے۔ (۱)

(۳) اصحاب حجت دافعہ ہے نہ کہ حجت مثبتہ، یعنی اصحاب سے ابتداء کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا اور نہ دوسرے پر کوئی حق لازم کیا جاسکتا ہے، لیکن دوسرے کے حق کا دفاع کیا جاسکتا ہے، — یہی رائے اکثر متاخرین احناف کی ہے، قاضی ابو زید دہلوی کا بھی یہی نقطہ نظر ہے (۲) — نیز صدر الاسلام اور ابوالیسر بزدوی جیسے مشائخ احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۳)

(۴) اصحاب کے ذریعہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور بس، ابواسحاق نے خود امام شافعی سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ (۴)

(۵) مجتہد کے لئے فی مابینہ و بین اللہ حجت ہے، بشرطیکہ کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، لیکن منظرہ میں فریق مخالف کے خلاف حجت نہیں۔ (۵)

(۶) نفی کے لئے حجت ہے، اثبات کے لئے حجت نہیں، ابو منصور بغدادی نے بعض فقہاء شوافع سے یہ رائے نقل کی ہے۔ (۶) ان میں سے پہلے تین اقوال معروف ہیں، اور عام طور پر دوسرے اور تیسرے قول پر فقہاء کا عمل ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ

نے زیادہ تر دوسرے قول کو لیا ہے، اور احناف نے زیادہ تر تیسرے قول کو، احناف کے نقطہ نظر کو ان کے اجتہادات کی روشنی میں یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ مثلاً جو شخص لاپتہ ہو جائے جب تک اس کے ہم عصر اور ہم زمانہ لوگوں کا انتقال نہ ہو جائے اس کی املاک کے معاملہ میں اس کو زندہ تصور کیا جائے گا، اور اس کے ورثہ کے درمیان اس کی تقسیم عمل میں نہ آئے گی، غرض کہ یہ اصحاب اس کے مال میں سے دوسروں کے حق کو دفع کرتا رہے گا، لیکن اس کی تمسکہ کی کے دوران اگر اس کے کسی قریبی رشتہ دار کا انتقال ہو گیا تو مفقود کو اس کے مال میں سے وراثت بھی نہیں ملے گی، اس لئے کہ اصحاب سے کسی حق کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، صاحب ہدایہ کے الفاظ میں: لان بقاءہ حیاً فی ذلک الوقت ہامتنصحاب الحال وهو لا یصح حجة فی الاستحقاق۔ (۷)

حجت ہونے کی دلیلیں

جو لوگ اصحاب کو حجت تسلیم کرتے ہیں، وہ کتاب اللہ سے بھی استدلال کرتے ہیں، سنت رسول سے بھی، اجماع امت سے بھی اور عقل سے بھی۔

کتاب اللہ سے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

آپ کہہ دیں مجھ پر جو وحی کی گئی ہے، اس میں کسی

کھانے والے کے لئے حرام نہیں پاتا، مگر یہ کہ مردار،

یا بہتا ہوا خون یا سور ہو، الخ۔ (اسعاف ۱۳۵)

اس ارشاد ربانی سے معلوم ہوا کہ جب تک حرمت کی دلیل

نہ آجائے، حلت کا حکم باقی رہے گا۔

(۲) تقویم الأدلہ ۴۰۱

(۳) ارشاد الفحول ۲۸۸

(۶) حوالہ سابق

(۱) دیکھئے: الاحکام ۱۲۷/۳، ارشاد الفحول ۲۸۸

(۳) کشف الاسرار للمخاری ۳۷۸/۳

(۵) حوالہ سابق

(۷) الہدایہ، کتاب المفقود ۶۲

ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس اصول کو برتا گیا ہے، جو مسائل اس اصول کی بنیاد پر احناف اور شوافع کے درمیان اختلافی شمار کئے جاتے ہیں، وہ دو چار مسائل ہیں، اور ممکن ہے کہ اصحاب مذہب مجتہدین کے نزدیک اس اختلاف کی کوئی اور وجہ رہی ہو۔

قاضی ابوزید دہلوی کا علماء احناف میں جو بلند درجہ و مقام ہے وہ واضح ہے، ان کا بیان ہے :

الأصل عند أبي حنيفة : أنه متى عرف ثبوت الشيء من طريق الإحاطة والتيقن لأى معنى كان فهو على ذلك ، مالم يتيقن بخلافه وعند الإمام القرطبي أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه وأرضاه كذلك . (۳)
امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب کسی فہمی کا ثبوت یقینی طور پر معلوم ہو جائے، چاہے جس طریقہ سے بھی ہو، تو وہی حکم باقی رہے گا، جب تک کہ اس کے مخالف بات یقینی طور پر سامنے نہ آجائے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔

اس کے بعد قاضی دہلوی نے مثال کے طور پر جتنے مسائل نقل کئے ہیں، وہ سب اصحاب کے ہیں، اسی طرح علامہ ابن نجیم مصری اپنی کتاب الاشیاء والنظائر میں تیسرے قاعدہ "الباقین لا یزول بالشک" (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا) کے تحت جو ذیلی قواعد اور احکام ذکر کئے ہیں، وہ بھی اصحاب ہی کے اصول پر مبنی ہیں، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ حنفیہ کے یہاں بھی اصولی طور پر دوسرے دلائل کے نہ ہونے کے وقت اصحاب دلیل کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں اس بابت اختلاف ہے کہ وہ اس دلیل کے انطباق کا محل ہیں یا نہیں۔ واللہ اعلم

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ وضو کرنے والا جب تک آواز نہ پائے یا بوجھوس نہ کرے، وہ با وضو ہی سمجھا جائے گا، یہاں وضو کے باقی رہنے کا حکم لگایا گیا ہے، — اسی طرح اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ابتداء طہارت کے حاصل ہونے میں شک ہو تو اس کے لئے اس حال میں نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا، اور اگر طہارت حاصل کرنے کے بعد اس کے باقی رکھنے میں شبہ ہو، تو اس کے لئے نماز پڑھنا درست رہے گا اور اسے با وضو سمجھا جائے گا، ظاہر ہے کہ یہ اصحاب ہے۔

عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جب کوئی بات دلیل سے ثابت ہو جائے تو جب تک اس کے مخالف کوئی دلیل نہ آجائے، اسے باقی سمجھا جائے، اسی لئے شریعت کے جو احکام حضور کے زمانہ میں ثابت ہوئے، انھیں ہم باقی و دائم مانتے آئے ہیں۔ (۱)
جو لوگ اصحاب کو حجت نہیں مانتے، ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی حکم کا ثابت ہونا الگ بات ہے اور اس کا قائم و باقی رہنا الگ بات ہے، لہذا ثبوت کی دلیل بقاء کے لئے دلیل نہیں۔ (۲)

اصحاب اجماع

حقیقت یہ ہے کہ "اصحاب اجماع" کی صورت تو حنفیہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے، کیوں کہ اگر کسی مسئلہ میں تبدیلی کیفیت سے پہلے اجماع رہا ہو، تو اس سے تبدیلی کیفیت کے بعد اجماع پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ احوال و کیفیات کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، لیکن اس کے علاوہ اصحاب کی جو دوسری صورتیں ہیں، ایسا لگتا ہے کہ احناف بھی اصولی طور پر اس سے متفق ہیں، دوسرے فقہاء نے اسے ایک مستقل دلیل شرعی کی حیثیت دی

کچھ فقہی قواعد

اصحاب سے متعلق فقہاء کے یہاں کچھ قواعد بھی ملتے ہیں، ان قواعد سے اس اصول کی تطبیق کا محل اور نسخ معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس سلسلہ کے چند قواعد نقل کئے جاتے ہیں :

○ البقین لا یزول بالشک

جو بات یقین سے ثابت ہو وہ شک کی وجہ سے ختم نہیں ہو سکتی۔

○ الاصل بقاء ما کان علی ما کان

جو چیز موجود تھی اس کا باقی رہتا ہی اصل ہے۔

○ الاصل براءة الذمّة

اصل ذمہ کا بری رہنا ہے۔

○ من شک حلف علی شیء ام لا فالاصل انه

لم یفعل

جسے شک ہو کہ اس نے فلاں کام کیا یا نہیں کیا، تو اصل یہ ہے کہ نہیں کیا۔

○ مالیت یقین لا یرفع الایقین

جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو وہ یقین ہی کے ذریعہ ختم ہو سکتی ہے۔

○ الاصل العدم . (اصل نہ ہونا ہے)۔

○ الاصل فی الاشياء الاباحۃ .

اشیاء میں اصل مباح ہونا ہے۔

○ الاصل فی الابضاع التحريم .

انسانی عصمت میں اصل حرام ہونا ہے۔

یہ تمام قواعد علامہ ابن نجیم نے ذکر کئے ہیں، (۱) — نیز

”مجلۃ الاحکام“ میں ایک قاعدہ اس طرح مذکور ہے :

○ مالیت بزمان یحکم ببقائه ما لم یوجد دلیل علی خلافہ .

جو بات کسی زمانہ میں ثابت ہو، جب تک اس کے خلاف دلیل نہ پائی جائے، اس کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا۔

بہر حال اصحاب ایک اہم فقہی اصل یا قاعدہ ہے اور بہت سے احکام شریعہ اس پر مبنی ہیں۔

استطاعت

”استطاعت“ کے معنی طاقت، قدرت، قوت اور صلاحیت کے ہیں، یہ ایک غیر مرئی (آن دیکھی) چیز ہے جو اللہ تعالیٰ نے جاندار مخلوقوں میں پیدا فرمادی ہے اور جس کے سہارے وہ اپنے اختیار سے کام کرتا ہے۔

دو صورتیں

فقہاء نے استطاعت کی دو صورتیں بتائی ہیں، حقیقی اور صحیح۔

حقیقی استطاعت ایسی مکمل قدرت کا نام ہے جس کے ساتھ عزم و ارادہ بھی ہو اور وہ شخص کام کر ہی گذرے۔

”استطاعت صحیحہ“ سے مراد وہ قانونی نوعیت کی طاقت اور

قوت ہے جس کے بعد کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے، (۲) مثلاً حج کا موسم آجائے، سفر کے اخراجات مہیا ہوں، اس دوران گھریلو ضروریات کی تکمیل بھی ہو جائے، صحت بھی ٹھیک ہو، راستہ بھی پر امن ہو تو استطاعت صحیحہ ہوگی، اب اگر اس کے بعد حج کی توفیق بھی ہو جائے تو یہ ”استطاعت حقیقیہ“ ہے؛ اس لئے کہ حقیقت معنوں میں تو استطاعت وہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی توفیق سے کسی کام کو کرائیں۔

(مختلف عبادات و فرائض کے لئے جس نوعیت کی استطاعت

(۲) ملخوذ و مستفاد از: کتاب التعریفات، للسید شریف الحرجانی: ۸

(۱) الأشیاء والنظائر، قاعدہ نمبر ۳، البقین لا یزول بالشک

مطلوب ہے اس کی تفصیل کے لئے متعلق عنوانات دیکھے جائیں۔

استعارہ

کسی چیز کو عاریت پر لینے کا نام استعارہ ہے۔ یہ اصطلاح علم بیان میں بھی استعمال ہوتی ہے اور اصول فقہ میں بھی۔ اصول فقہ میں استعارہ معنی مجازی مراد لینے کا ہم معنی ہے، یعنی کسی مناسبت اور مشابہت کی بنا پر لفظ کو اس کے اصل اور حقیقی معنی میں بولنے کے بجائے کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے، (۱) مثلاً بہادر کو شیر سے تعبیر کیا جائے، اس لئے کہ شیر میں بھی بہادری پائی جاتی ہے، یا پیشاب پاخانہ کی بشری ضروریات کو غائط سے تعبیر کیا گیا، اس لئے کہ غائط اطمینان کی جگہ کو کہتے ہیں اور ان ضروریات کے لئے انسان عموماً ایسی جگہ کا انتخاب کرتا ہے۔

دو طرح کی مناسبت

علماء اصول کے نزدیک اس استعارہ کے لئے جو مناسبت اور ایک طرح کا لگاؤ درکار ہے، وہ دو طرح کا ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ لفظ کا معنی اصلی، معنی مرادی کے لئے سبب کی حیثیت رکھتا ہو، دوسرے یہ کہ معنی اصلی معنی مرادی کے لئے علت ہو، علت اور سبب میں فرق یہ ہے کہ علت کسی چیز کا براہ راست ذریعہ بنتی ہے اور سبب بالواسطہ ذریعہ بنتا ہے۔

علت کی مثال

مثلاً خریداری ملکیت کا براہ راست ذریعہ بنتی ہے، اس طرح خریداری کو یا ملکیت کے لئے علت ہے، اس لئے دونوں کو بول کر ایک دوسرے کو مراد لے سکتے ہیں، کوئی شخص کہے کہ اگر میں مالک ہوا تو ایسا کروں گا اور مالک ہونے سے خریدنا مراد لے تو اس کی یہ

نیت معتبر ہوگی، اور کسی دوسرے ذریعہ سے مالک ہو تو اصولاً اس پر وہ چیز واجب نہ ہوگی اور اگر کہے کہ میں نے فلاں چیز خریدی تو ایسا کروں گا اور مراد لے کہ میں مالک ہوں گا، تو یہ کروں گا، تو یہ بھی درست ہوگا، غرض خرید سے ملکیت اور ملکیت سے خریدنے کا مفہوم مراد لینا درست ہوگا۔

سبب کی مثال

سبب کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے "میں نے تم کو آزاد کیا" اور اس سے طلاق مراد لے، اس لئے کہ آزادی کے ذریعہ باندی کو اپنی غلامی سے آزاد کیا جاتا ہے اور آزادی بالواسطہ اس بات کا ذریعہ بنتی ہے کہ اس عورت سے مرد کے لئے جو جنسی ربط جائز تھا وہ جائز نہیں رہے، اسی طرح جیسے طلاق دو آدمیوں میں جنسی ربط کو حرام کر دیتا ہے، اسی طرح آزادی بالواسطہ جنسی ربط کے حرام ہو جانے کا سبب بن جاتی ہے، اس لئے "آزاد کرنے" کی حیثیت گو یا سبب کی ہوگئی۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ "سبب" بول کر وہ دوسرا معنی مراد لیا جاسکتا ہے جس کا سبب بنے جب کہ اس کا برعکس نہیں ہو سکتا، اس لئے آزادی سے طلاق مراد لی جاسکتی ہے اور طلاق سے آزادی مراد نہیں لی جاسکتی۔ (۲)

استفاضہ

استفاضہ سے مراد کسی خبر کا مشہور اور عام ہو جانا ہے، حدیث میں یہ اصطلاح بعض اہل علم نے "خبر مشہور" کے معنی میں استعمال کی ہے، لیکن زیادہ تر فقہاء کے یہاں روایت ہلال کے مسئلہ میں خبر مستفیض یا جم غفیر کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ (اس سلسلہ میں دیکھئے: ہلال)

استفتاح

اسی کو امام احمدؒ نے بھی ترجیح دیا ہے۔ (۴)

کلمات توجیہ

امام شافعیؒ کے یہاں ان کلمات کا کہنا بہتر ہے :

وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض ،
حنیفاً مسلماً ، وما انا من المشرکین ، ان
صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب
العالمین لا شریک له ، وبذلک امرت وانا من
المسلمین اللهم انت الملك لا اله الا انت ،
انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی اعترفت
بذنوبی ، فاغفر لی ذنوبی جميعاً ، انه لا یغفر
الذنوب الا انت واهدنی لاحسن الاخلاق ،
لا یهدنی لاحسنها الا انت واصرف عنی سینها ،
لا یصرف عنی سینها الا انت ، تبارکت و
تعالیت ، استغفرک واتوب الیک . (۵)

میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کیا، جس نے
آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، یکسو اور فرماں بردار
ہو کر، میں شرک کرنے والا نہیں ہوں، بے شک میری
نماز، عبادتیں، زندگی اور موت اللہ ہی کے لئے ہے
جو تمام عالم کا پروردگار ہے، اس کا کوئی شریک نہیں،
مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے اور میں جس حکم خداوندی کی
اطاعت کرنے والوں میں ہوں، اے اللہ! آپ ہی
مالک ہیں، آپ کے سوا کوئی معبود نہیں، آپ میرے
پروردگار ہیں اور میں آپ کا بندہ ہوں، میں نے

شروع کرنے کو کہتے ہیں، اصطلاح میں اس ذکر کا ثور کو کہتے
ہیں، جو نماز میں تکبیر تحریر کے بعد پڑھا جاتا ہے، اس سلسلہ میں
الفاظ اور معنی کے معمولی فرق کے ساتھ حدیث میں مختلف اذکار
منقول ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں جس ذکر کو فضیلت اور اولیت
حاصل ہے وہ یہ ہے

ثناء

سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک
وتعالی جددک ولا اله غیرک

اے اللہ! آپ کی ذات بے عیب اور قابل تعریف
ہے، آپ کا نام مبارک ہے، آپ کی عظمت سب
سے بلند تر ہے اور آپ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نماز میں ہاتھ باندھنے کے بعد یہی کلمات پڑھا کرتے تھے۔ (۱)
ان کلمات کے بارے میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا
بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز کے شروع میں ان
کو پڑھنے کا حکم دیتے تھے، اور حضرت عمرؓ ہمیں یہ کلمات
سکھاتے تھے اور کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی کلمات
فرماتے تھے، "وکان عمر بن الخطاب یعلمنا بقول کان
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله" (۲) چنانچہ حنفیہ (امام
ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) نے تکبیر تحریر کے بعد امام، مقتدی اور منفرد
سمجھوں کے لئے اسی ذکر کے کرنے کو مستنون قرار دیا ہے، (۳) اور

(۲) مجمع الروائد : بحوالہ طبرانی باب ما یفتتح به الصلاة

(۳) (۱) المعنی ۲۹۲

(۱) مجمع الروائد : بحوالہ طبرانی باب ما یفتتح به الصلاة

(۳) ہندیہ ۳۱، مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۱۵۳

(۲) (۱) المعنی ۲۹۲

اپنے آپ پر ظلم کیا ہے، مجھے اپنے گناہ کا اعتراف ہے، آپ میرے تمام گناہوں کو معاف کر دیجئے، کہ آپ ہی گناہوں کو معاف کر سکتے ہیں، مجھے بہتر اخلاق کی ہدایت عطا فرمائیے کہ آپ ہی بہتر اخلاق کی رہنمائی فرما سکتے ہیں، مجھے برے اخلاق سے بچائیے کہ آپ ہی برے اخلاق سے بچا سکتے ہیں، میں حاضر ہوں، حاضر ہوں، تمام خیر آپ ہی کے ہاتھ میں ہے اور شر کی ذمہ داری آپ پر نہیں، آپ کی ذات مبارک اور بلند ہے، میں آپ سے مغفرت کا طلب گار ہوں اور آپ ہی کی طرف توبہ کرتا ہوں۔

اس روایت کو حضرت علیؓ نے نقل کیا ہے، (۱) —

البتہ اس روایت میں وانا اول المسلمین کے الفاظ بھی ہیں، انہیں حذف کر دیا جائے گا کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے شایان شان تعبیر ہے، (۲) حنفیہ اور حنابلہ نے ابتدائے نماز میں اس ذکر کو اس لئے نہیں لیا ہے کہ یہ واقعہ نماز تہجد کا ہے، لہذا نماز تہجد ہی میں اسے پڑھنا چاہئے، کیوں کہ نفل کا باب بمقابلہ فرض کے وسیع ہے۔ واللہ اعلم

کیا کلمات توجیہ پڑھنا بھی مستحب ہے؟

لیکن کیا یہ کلمات جن کو ”کلمات توجیہ“ کہتے ہیں پڑھ لینا مستحب ہے؟ اس سلسلہ میں حنفیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ تکبیر سے پہلے کلمہ توجیہ پڑھ لیا جائے، علامہ مینی نے محیط کے حوالہ سے اس کا

ذکر کیا ہے، (۳) لیکن عام طور پر فقہاء احناف نے اس کی نفی کی ہے، علامہ شرنبلالی نے لکھا ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے کلمہ توجیہ پڑھا جائے نہ کہ نماز شروع کرنے کے بعد، البتہ نماز تہجد میں ثناء پڑھنے کے بعد، کلمہ توجیہ پڑھ لی جائے، (۴) فتاویٰ عالمگیری میں بھی نقل کیا گیا ہے کہ فرائض میں تکبیر تحریرہ کے بعد نہ ثنائے پہلے کلمہ توجیہ پڑھا جائے اور نہ ثناء کے بعد، نیز صحیح یہ ہے کہ تکبیر سے پہلے بھی نہ پڑھا جائے، تاکہ نیت اور تکبیر تحریرہ کے درمیان اتصال باقی رہے۔ (۵)

البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثناء اور توجیہ دونوں کلمات کو پڑھنا بہتر ہے، (۶) اور امام مالک کے نزدیک تکبیر تحریرہ کے بعد مصلاً قرأت کی جائے گی، نہ ثناء پڑھا جائے گا اور نہ کلمہ توجیہ۔ (۷)

چند ضروری مسائل

ثنائے متعلق چند ضروری مسائل اس طرح ہیں :

○ ثناء کے آخر میں وجل ثناء ک کے الفاظ کا اضافہ ثابت نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یا نو اور کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں آیا، (۸) چنانچہ بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پڑھے تو روکا نہ جائے اور نہ پڑھے تو پڑھنے کو کہا نہ جائے، ”وان قال وجل لثناء ک لم یسمع وان سکت لا یؤمر“ (۹) — لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ عبادات چوں کہ محتاج الثبوت ہوتی ہیں اور ان میں اپنی طرف سے اضافہ و کمی کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کا اضافہ نہ کرنا ہی بہتر ہے۔

(۱) مسلم: کتاب المسافرين، باب الدعاء فی صلاۃ اللیل، حدیث نمبر ۱۸۱۴ (۲) المہذب ۱/۲۳۱

(۳) مراقی الفلاح و طحطاوی ۱۵۳

(۶) بدایۃ المجتہد ۱/۱۳۳

(۸) ہندیہ ۱/۷۳

(۳) عمدۃ القاری ۳/۳۶

(۵) ہندیہ ۱/۷۳

(۷) حوالۃ سلسلہ

(۹) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۵۳

عالم ہو، یا عالم کہلاتا ہو، سے استفتاء نہیں کرنا چاہئے، عین ممکن ہے کہ ایک شخص بہترین واعظ ہو، اچھا مدرس ہو، مگر فتاویٰ کی کتب اور مفتی بہ اقوال پر اس کی نظر نہ ہو۔ افتاء کی اہلیت جاننے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ عام مسلمانوں میں اس کا مفتی ہونا مشہور ہو، یا ایک بھی صاحب علم کسی کے مفتی ہونے کی نشاندہی کر دے۔

جہاں ایک سے زیادہ ارباب افتاء موجود ہوں وہاں کسی بھی ایک سے سوال کیا جاسکتا ہے، ضروری نہیں کہ یہ جستجو کی جائے کہ ان میں کون زیادہ اہلیت رکھتا ہے، البتہ یہ بات بہتر ہے کہ جو زیادہ اہل ہوں، ان سے تحقیق کو ترجیح دی جائے۔

اگر وہ ایسے مفتی جمع ہوں جن میں سے ایک علم و تحقیق کے اعتبار سے زیادہ ممتاز ہو اور دوسرا اپنے زہد و ورع کے لحاظ سے، تو پہلے کو ترجیح ہوگی۔

سوال کرنے والے کو چاہئے کہ اس مفتی سے سوال کرے جو اس کا ہم مسلک ہو، یعنی حنفی، حنفی سے، شافعی، شافعی سے، اس لئے کہ اگر اس مسئلہ کو ”مستفتی“ کی نظر انتخاب پر چھوڑ دیا جائے اور وہ کبھی حنفی سے اور کبھی شافعی سے پوچھتا پھرے تو رخصتوں اور سہولتوں کی پیروی کا ایک بہمنہ ہاتھ آجائے گا اور دین ہارمچے اطفال بن کر رہ جائے گا۔

سوال کے آداب

استفتاء براہ راست کرنا چاہئے یا کسی ثقہ قاصد یا قابل اعتماد ذریعہ کو واسطہ بنانا چاہئے، مفتی کے ساتھ ادب و احترام سے پیش آئے، اس کو تحریری یا زبانی طور پر مخاطب کرتے ہوئے ایسے الفاظ کا استعمال کرے جو احترام و تعظیم کے لئے ہوں، ہاتھ سے اس کی

○ جیسا کہ مذکور ہوا ثناء امام کو بھی پڑھنا ہے، مقتدی کو بھی اور تنہا نماز پڑھنے والے کو بھی، لیکن مقتدی اسی وقت تک پڑھے جب تک کہ امام نے قرأت شروع نہیں کی ہو، امام کے قرأت شروع کرنے کے بعد ثناء نہیں پڑھنا چاہئے۔ (۱)

○ اگر مسبوق ہو تو بعد میں اپنی رکعتیں پوری کرتے وقت شروع میں ثناء پڑھ لے گا، اور اس کے لئے یہ گنجائش بھی ہے کہ امام کی قرأت کے درمیان جو سکتا آئے اس میں ثناء پڑھ لے۔ (۲)

○ اگر امام رکوع میں جا چکا ہو اور یہ اُمید ہو کہ ثناء پڑھ کر رکوع میں مل سکتا ہے تب تو ثناء پڑھ کر رکوع میں جائے اور ثناء پڑھنے کی صورت رکوع فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو سیدھے رکوع میں چلا جائے اور رکوع میں ثناء پڑھے۔ (۳)

استفتاء

استفتاء کے معنی دریافت کرنے کے ہیں، جو بات نہ جانتا ہو، اس کے بارے میں سوال کرنے کا ثبوت خود قرآن مجید سے ہے، فرمایا گیا: **اسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ** (النحل ۴۳) یہاں ذکر سے علم مراد ہے، اس طرح اہل علم سے پوچھنے اور واقفیت حاصل کرنے کا حکم دیا گیا، پس ان تمام لوگوں کے لئے جو خود منصب افتاء کے اہل نہ ہوں، واجب ہے کہ جب کوئی مسئلہ درپیش ہو تو ارباب افتاء سے سوال کریں ضرورت ہو تو اس کے لئے سفر کریں اور آج کل کے حالات کے لحاظ سے بذریعہ پوسٹ دریافت کریں۔

کس سے سوال کیا جائے؟

سوال ایسے شخص سے کرنا چاہئے جو علوم اسلامی سے واقف ہو، فقہ پر دستگاہ رکھتا ہو اور فتویٰ دینے کا اہل ہو، ہر شخص جو روایتی

سوال اگر تحریری صورت میں ہو تو مستفتی کو اپنا نام بھی لکھنا چاہئے۔ (۱)

ناپسندیدہ اور بے مقصد سوالات

خواہ مخواہ ضرورت سے زیادہ اور نظری قسم کے سوالات کو اسلام میں پسند نہیں کیا گیا ہے، بخاری شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیل وقال اور کثرت سوال کو ناپسند فرمایا ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایسی چیزیں جو پیش نہیں آئیں، کے بارے میں سوال نہ کیا کرو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسے لوگوں کو برا بھلا کہتے تھے، امام اوزاعی نے فرمایا، جب اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کو علم کی برکت سے محروم رکھنا چاہتا ہے تو اس کی زبان پر لایعنی سوالات (انالیط) ڈال دیتا ہے۔ (۲)

ابو اسحاق شاطبی نے مختلف روایات کو سامنے رکھ کر بتایا ہے کہ جس نوعیت کے سوال ناپسندیدہ ہیں، ان میں حسب ذیل دس صورتیں بھی ہیں :

(۱) ایسی چیز کی بابت سوال کرنا جس کا کوئی فائدہ نہیں، چنانچہ لوگوں نے آنحضور ﷺ سے اس کی حکمت دریافت کی کہ چاند کے پار یک اور پھر رفتہ رفتہ موٹے ہونے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس بے مقصد سوال کا جواب دینے سے اعراض کیا گیا، اور قرآن میں کہا گیا کہ وہ لوگوں کے لئے اوقات بتانے کا ذریعہ ہے اور درحقیقت چاند کے سلسلہ میں یہی مقصدی بات قابل ذکر ہے۔ (۳)

طرف رو برو اشارہ نہ کرے، مفتی کے جواب کے بعد یہ نہ کہے کہ میں نے بھی ایسا ہی کہا تھا، یا یہ کہ میرے دل میں بھی یہی بات آئی یا آپ کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مجھے یہ بتا چکے ہیں، اس طرح بھی استفتاء نہ کرے کہ اگر آپ کا جواب فلاں مفتی صاحب کے موافق ہے، جنہوں نے لکھا ہے، تو لکھتے ورنہ ضرورت نہیں، اس حال میں بھی سوال نہیں کرنا چاہئے جب مفتی کھڑا ہو، یا غیض و غصہ اور غم کی حالت میں ہو اور مزاج اعتدال پر نہ ہو۔

سوالنامہ اور تعبیر

سوال کا کاغذ بڑا ہوتا کہ وضاحت کے ساتھ آسانی سے اس کا مفصل جواب بھی اسی کاغذ پر تحریر کیا جاسکے، سوال میں احترام کے ساتھ مخاطب کرنے کے علاوہ کچھ دعائیہ جملہ بھی ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ آپ کو اس کا اجر دے، آپ سے راضی ہو وغیرہ۔

سوال واضح عبارت میں ہو، حروف صاف اور خط نمایاں ہو، بہتر ہے کہ کسی صاحب علم ہی سے استفتاء مرتب کرائے، گزشتہ زمانہ میں تو بعض فقہاء شہر کے بعض مخصوص کاتبین کے لکھے ہوئے سوالات ہی قبول کرتے تھے، عام لوگوں کے سوال قبول نہ کرتے تھے۔

عام لوگوں کو فتویٰ میں دلیل کا مطالبہ نہیں کرنا چاہئے، ہاں اگر تسکین نفس اور اطمینان کے لئے دلیل کو جاننا ہی چاہتا ہے تو بہتر ہے کہ کسی اور مجلس میں آکر اس کی درخواست کرے خواص اور اہل علم دلائل واضح کروینے کی خواہش کر سکتے ہیں۔

(۱) یہ نوادی کی "شرح المہذب" کتاب آداب الفتوی والمفتی والمستفتی سے ماخوذ ہے، راقم نے آداب المستفتی کے ضروری حصہ کی تلخیص کر لی ہے اور یہیں کہیں کچھ اپنی طرف سے اضافہ کر دیا ہے۔

(۲) امام ابو اسحاق شاطبی، الموافقات، ۳/۳۱۷-۳۱۸

(۳) اکثر مفسرین کی یہی رائے ہے کہ یہاں قرآن نے اصل سوال سے احتراز کر کے ایک بامقصد بات بتادی ہے اور اس حقیقت کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ کر دیا ہے کہ بے فائدہ سوالات نہیں کرنے چاہئیں، دوسرے روایات سے یہاں سے کہ یہاں کے سوال ہی کا جواب دیا گیا ہے کہ چاند کے موٹے ہونے اور پار یک ہونے میں یہ حکمت ہے کہ اس کے ذریعہ وقت یعنی تاریخ معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ تاریخ ہی سے موٹا ہوتا یا ترنم یا یک رہتا تو تاریخ کا اندازہ نہ ہو سکتا جیسا کہ سورن کی وجہ سے تاریخ کا تعین مشکل ہے، اور راقم الحروف کے خیال میں یہی تفسیر زیادہ قرین قیاس ہے۔

آتے ہیں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سوال کو ناپسند کیا اور اس شخص کو جواب دینے سے منع فرما دیا۔

(۷) اس طرح سوال نہ کیا جائے کہ کتاب و سنت پر اعتراض اور اشکال کی برائے۔ (۲)

(۸) تشابہات یعنی دقیق اور مخفی امور کی بابت سوال کرنا، چنانچہ امام مالکؒ سے کسی نے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ کس طرح عرش پر بیٹھتے ہیں؟ یعنی اس سے تو اللہ کے لئے جسم اور مکان لازم آتا ہے، حالاں کہ ذات والا شانہ، لامکان اور جسمانی کمالاتوں سے بے نیاز ہے۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ ”استواء“ یعنی عرش پر جلوہ افروز ہونا معلوم ہے؛ اس لئے کہ قرآن میں اس کا ذکر ہے، اس کی کیفیت نامعلوم ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا ”بدعت“ ہے۔ (۳)

(۹) سلف صالحین اور صحابہ کے مشاجرات اور اختلافات کے متعلق سوال و بحث، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے کسی نے جنگ جمل کے بارے میں سوال کیا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ہوئی تھی، تو فرمایا: یہ ایسے خون تھے جس سے اللہ تعالیٰ نے ہمارے ہاتھ کو روکا اور بچایا، لہذا مجھے پسند نہیں کیا کہ اب اپنی زبان کو اس سے ملوث کروں۔

(۱۰) وہ سوال جن سے اپنی برتری بتلانا اور علمی غلبہ حاصل کرنا مقصود ہو۔ (۱۴)

اس لئے ضرورت سے زیادہ اور بے مقصد سوالات سے احتراز کرنا چاہئے۔

اسی طرح ایک دفعہ حضور ﷺ نے فرمایا جو کچھ پوچھتا ہو پوچھو، حضرت عبداللہ بن حذیفہؓ نے دریافت کیا، من ابی؟ میرے باپ کون ہیں؟ اس سوال سے آپ ﷺ کے چہرہ پر ناپسندیدگی کے آثار دیکھے گئے۔

(۲) دوسرے یہ کہ ضروری آگاہی حاصل ہو جانے کے بعد سوال کیا جائے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس فقرہ پر برہمی ہوئی، جب ایک شخص نے حج کے بارے میں دریافت کیا ”اکل عام؟“ کیا یہ حج ہر سال واجب ہے۔

(۳) فی الوقت جس بات کی ضرورت نہ ہو اس کے بارے میں سوال کرنا، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”ذرونی مائتہ کتکم“ میں نے جس معاملہ میں تم کو چھوڑ دیا ہے اور کسی بات کا پابند نہ بنایا ہے اس میں تم بھی مجھے چھوڑ دو اور سوالات نہ کرو۔ (۱)

(۴) پیچیدہ و بے مقصد سوالات کرنا حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے ”اخلاطات“ سے منع فرمایا ہے اور ”اخلاطات“ ایسے ہی چیتاں سوالات کو کہتے ہیں۔

(۵) کسی ایسی حکم کی علت دریافت کرنا جس کا تعلق عقل و قیاس سے نہیں ہے بلکہ بے سمجھے ایمان لانے، عمل کرنے اور اس پر یقین کرنے سے ہے، یا اس قسم کا سوال ایسا آدمی کرے جو ایسی دقیق باتوں کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

(۶) ضرورت سے زیادہ تکلف اور بے جا غلو پر مبنی سوال، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک قافلہ کے ساتھ ایک پانی کے چشمہ پر پہنچے، ایک صاحب نے اس کی پاکی اور ناپاکی کی تحقیق کے لئے مقامی باشندہ سے سوال کیا کہ کیا اس پر درندہ جانور بھی

(۱) یہ صحاح میں منقول ہے۔ (مؤلف)

(۲) ہاں، حدیث میں یہ روایت ہے کہ اسے شائبہ لب و لہجہ میں ایسا سوال کیا جاسکتا ہے اور صحابہؓ کی زندگی میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ (مؤلف)

(۳) یہ صحاح میں منقول ہے۔ (مؤلف)

(۴) یہ صحاح میں منقول ہے۔ (مؤلف)

استقبال

لغوی معنی رو برو اور سامنے ہونے کے ہیں، فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ لفظ قبلہ کے رو برو ہونے کے لئے بولا جاتا ہے۔

استقبال قبلہ کبھی تو فرض ہے، کبھی مستحب اور بعض حالات میں مکروہ۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: قبلہ)

کیا استقبال قبلہ بت پرستی ہے؟

ہمارے بعض ہندو اور آریہ مصنفین "استقبال قبلہ" بت پرستی اور شرک قرار دے کر اسلام کو بھی شرک و سنگ پرستی کا رد اور بلکہ مرتکب قرار دینا چاہتے ہیں۔

حالاں کہ "استقبال قبلہ" کا مقصود ہرگز کعبہ کو خدا و معبود قرار دینا نہیں، نہ ہی کسی مسلمان کا ایسا عقیدہ ہے، بلکہ اس سے محض مسلمانوں کی مرکزیت اور اتحاد کو برقرار رکھنا مقصود ہے، اگر ایک ہی قبلہ نہ ہوتا تو ایک ہی مسجد میں جماعت اس طرح ہوتی کہ کچھ مغرب رخ، کچھ مشرق کی طرف متوجہ اور کچھ کا چہرہ شمال و جنوب کی طرف، ہر جماعت اور ہر نماز میں یہ اختلاف پیدا ہوتا کہ اس نماز میں کس طرف رخ ہو، پھر ہر مسجد کی تعمیر میں یہ نزاع پیدا ہوتی کہ اس مسجد کی تعمیر کس سمت کو ہو، اس طرح نماز جو اتحاد و اجتماعیت اور تواضع و فروتنی کا عملی پیغام ہے، اختلاف و نزاع اور استکبار کا سرچشمہ ثابت ہوتا۔

یہی وجہ ہے کہ بعض حالات میں شریعت استقبال قبلہ کے حکم کو نظر انداز بھی کر دیتی ہے، مثلاً سواری پر نفل نماز ادا کی جا رہی ہو یا غلط فہمی کے باعث خلاف قبلہ سمت میں نماز پڑھ لی جائے تو استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہو جاتی ہے، حالاں کہ اگر قبلہ کی حیثیت معبود کی

ہوتی تو یہ نماز ہی درست نہ ہوتی، اس لئے کہ عبادت کا مقصود ہی فوت ہو گیا۔

نیز اگر کعبہ کا کوئی پتھر وہاں سے ہٹا کر کسی اور جگہ رکھ دیا جائے تو اس کا استقبال کافی نہیں، اگر کعبہ کو معبود کا درجہ دیا جاتا تو اس کو کافی سمجھا جاتا، خود قبلہ کا لفظ ہی بتاتا ہے کہ اس کا مقصد ایک سمت کی تعیین ہے نہ کہ عبادت، کیوں کہ "قبلہ" کے لفظ میں عبادت و بندگی کا کوئی مفہوم نہیں۔ (نماز، استنجاء اور دوسرے مواقع پر استقبال قبلہ کے حکم کے لئے دیکھئے: قبلہ)

استلام

"استلام" "س، ل، م" سے ماخوذ ہے، فقہاء کے یہاں حجر اسود کی نسبت سے یہ تعبیر استعمال ہوئی ہے اگر پتھر کی طرف استلام کی نسبت کی جائے تو اس کے معنی "لمس" (چھونے) کے ہیں، خواہ لمس ہاتھ سے ہو یا ہونٹ سے ... لَمَسَ اِمَا بِالْقَبْلَةِ اَوْ بِالْيَدِ (۱) اس طرح استلام کے معنی ہوئے بوسہ دینا یا چھونا۔

حجر اسود کا استلام اور چند ضروری احکام ضروری احکام حسب ذیل ہیں :

☆ ایک بار کے طواف میں مجموعی اعتبار سے سات استلام کرنا ہے، حجر اسود کے استلام ہی سے طواف شروع کرنا ہے اور حجر اسود کے استلام ہی سے طواف ختم کرنا ہے۔ (۲)

☆ اگر طواف کے بعد سعی بھی کرنی ہو تو مستحب ہے کہ صفا کی طرف نکلنے سے پہلے ایک بار پھر حجر اسود کا استلام کرے، اور اگر سعی کرنی نہیں ہو تو نماز طواف کے بعد حجر اسود کے استلام کی ضرورت نہیں۔ (۳)

☆ اسلام کا طریقہ یہ ہے کہ حجر اسود کے بالمقابل کھڑا ہو، نماز کی طرح ہاتھ اٹھائے اور موٹھوں تک رکھے، اور ہاتھ اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے پھر ہاتھ چھوڑ دے۔ (۱)

☆ حجر اسود کے بوسہ لینے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہتھیلیاں حجر اسود پر رکھے اور ہونٹ حجر اسود پر رکھ دے، اس طرح بوسہ نہ لے کہ آواز پیدا ہو۔ (۲)

☆ اگر بوسہ لینے میں دوسروں کو تکلیف پہنچ سکتی ہو جیسا کہ آج کل عمومی صورت حال ہے تو ہاتھ سے چھوئے اور اپنے ہاتھ کو بوسہ دے لے، اور اگر ہاتھ سے چھونا بھی دشوار ہو اور کسی اور چیز کے ذریعہ چھوسکتا ہو تو اس سے حجر اسود کو چھوئے اور اسے بوسہ دیدے، (۳)۔۔۔ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی عصائے مبارک کے ذریعہ حجر اسود کو چھونا ثابت ہے۔ (۴)

☆ اگر اس میں بھی دشواری ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے، اپنی ہتھیلیوں کو حجر اسود کی طرف کرے اور تکبیر کہے، یہ کافی ہے، فقہاء نے تکبیر کے ساتھ ساتھ لا الہ الا اللہ اور الحمد للہ کہنے، نیز رسول اللہ ﷺ پر درود شریف بھیجنے کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ جو لوگ اسلام پر قادر نہ ہوں ان کے لئے استقبال محض مستحب ہے، واجب نہیں۔ (۵)

☆ ہاتھ اٹھاتے وقت ہتھیلیاں حجر اسود کی طرف ہوں، آسمان کی طرف نہ ہوں جیسا کہ دعاء میں کیا جاتا ہے۔ (۶)

☆ اگر کسی شخص نے طواف کی ابتداء اور اسکی انتہاء حجر اسود کے اسلام پر کی لیکن درمیان میں اسلام نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں،

البتہ اسلام بالکل ہی نہیں کرنا اچھی بات نہیں ہو اذ انحرک راسا فقد اساء۔ (۷)

☆ آج کل عام طور پر حجر اسود پر عطر لگا ہوتا ہے، ایسی صورت میں احرام کی حالت میں حجر اسود کو بوسہ نہیں دینا چاہئے اور نہ ہاتھ سے چھونا چاہئے بلکہ اشارہ کرنے پر اکتفا کرنا چاہئے، اگر بوسہ لیا یا ہاتھ لگایا اور عطر لگ گیا تو کفارہ واجب ہوگا، ولسالوا فیمن استلم الحجر فاصاب یدہ من طیبہ ان علیہ الکفارہ۔ (۸)

☆ حجر اسود کے علاوہ رکن یمانی کا اسلام کرنا بھی مستحب ہے، اگر نہ کرے تو کوئی حرج بھی نہیں۔ (۹)

☆ اگر رکن یمانی کا اسلام نہیں کر پائے تو حجر اسود کی طرح اشارہ نہ کرے بلکہ آگے بڑھ جائے، کیونکہ رکن یمانی کی طرف اشارہ کرنا ثابت نہیں۔

☆ حجر اسود اور رکن یمانی کے علاوہ کعبۃ اللہ کے کسی اور کونہ کا اسلام درست نہیں، چنانچہ رکن عراقی اور رکن شامی کا اسلام نہیں کیا جائے۔ (۱۰)

کیا حجر اسود کا بوسہ لینا سنگ پرستی ہے؟

☆ حجر اسود کے بوسہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اسلام (نعوذ باللہ) صنم پرستی کا قائل ہے، اور مسلمان حجر اسود کی بندگی کرتے ہیں حجر اسود کی تقبیل کے وقت بھی تکبیر اور حمد و ثنا کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی توحید کا اعلان کیا جاتا ہے، حجر اسود کی مدح و ستائش یا اس کی تعظیم و احترام کا ایک لفظ بھی نہیں کہا جاتا؛ بلکہ حجر اسود کے بوسہ

(۲) المحرر الرائق ۲/۲۲۶

(۳) دیکھئے مسلم ۱/۴۱۳

(۶) حوالۃ سلیق

(۸) درمختار مع الرد ۳/۱۳۶

(۱۰) ہندیہ ۱/۲۲۶

(۱) ہندیہ ۱/۲۲۵

(۳) ہندیہ ۱/۲۲۵

(۵) ہندیہ ۱/۲۲۵

(۷) ہندیہ ۱/۲۲۶

(۹) ہندیہ ۱/۲۲۶

قسم کا عمل چاہے جلق و استمناء ہو یا انعام بازی یا اپنی بیوی سے لواطت، اس مقصد کے عین مغائر اور اس سے متصادم ہے۔

جلق کا حکم

اس لئے یہ عمل بھی ممنوع اور حرام ہے، آنحضور ﷺ نے فرمایا: ”ناکح البد ملعون“۔

اس کی حرمت پر سورہ المؤمنون کی آیت ۵ تا ۷ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں جھنسی خواہشات کی تکمیل کے لئے دو ہی راستوں کی تحدید کر دی گئی ہے، ایک بیوی، دوسرے باندی، اور ظاہر ہے یہ ایک تیسری صورت ہے، فقہاء احناف نے اسے قابل تعزیر جرم قرار دیا ہے۔ (۲)

قضاء شہوت کی نیت سے ایسا کرنا قطعاً جائز نہیں، ہاں اگر شہوت کا غلبہ ہو، زنا سے بچنے اور شہوت میں سکون اور ٹھہراؤ پیدا کرنے کے لئے ایسا کیا جائے تو فقہاء نے لکھا ہے کہ امید ہے کہ اس پر وبال اور عذاب نہ ہوگا۔ (۳)

اسی ضرورت کے ذیل میں علاج اور میڈیکل جانچ کی غرض سے مادہ منویہ کا نکالنا بھی داخل ہے۔

تاہم ان سب کا تعلق اتفاق سے ہے، عادت کی تو اجازت نہیں — روزہ کی حالت میں جلق کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا، قضاء واجب ہوگی مگر کفارہ نہ ہوگا۔ (۴)

استنہاد

آگے کی طرف ٹیک لگانے کو کہتے ہیں، اگر آدمی اپنے آگے رکھی ہوئی کسی چیز کا سہارا لے کر بیٹھے، اس طرح کہ اگر وہ سہارا ہٹا

منشا اس کی اس نسبت کا احترام ہے کہ وہ جنت سے لایا گیا ہے، خدا کے کتنے ہی پیغمبروں نے اسے چھوا ہے اور بوسہ دیا ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے اس کا استلام فرمایا ہے، غرض یہ پتھر کی بندگی نہیں، بلکہ اس کی نسبت کا احترام اور پیغمبروں کی سنت کی اتباع و پیروی ہے، چنانچہ سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حجر اسود کا بوسہ لیتے وقت صاف طور پر یہ بات ارشاد فرمائی کہ میں تجھے نفع دینے والا اور نقصان پہنچانے والا نہیں سمجھتا، بلکہ محض اس وجہ سے تمہارا بوسہ لیتا ہوں کہ پیغمبر اسلام جناب رسول اللہ ﷺ نے تیرا بوسہ لیا ہے، (۱) — پھر اس پہلو سے بھی غور کیجئے کہ اگر حجر اسود بجائے خود قابل احترام ہوتا تو وہ کہیں بھی رکھا جاتا، وہاں بوسہ لینا مسنون ہوتا، لیکن کعبہ اللہ میں جو جگہ حجر اسود کے لئے متعین ہے، اسی جگہ پر بوسہ لینا مسنون ہے، پس یہ سنت نبوی کی اتباع و پیروی ہے نہ کہ حجر اسود کی اتباع و بندگی۔

استمناء (جلق)

استمناء کے معنی بالارادہ عضو تناسل کو حرکت میں لا کر اس سے مادہ منویہ خارج کرنے کے ہیں، اسلام کی نگاہ میں انسان کا پورا وجود اور اس کی تمام تر صلاحیتیں اللہ کی امانت ہیں، قدرت نے ان کو ایک خاص مقصد کے تحت جنم دیا ہے، جو شخص جسم کے کسی حصہ کا غلط استعمال کرتا ہے وہ دراصل خدا کی امانت میں خیانت اور خلق اللہ میں من چاہے تغیر کا مرتکب ہوتا ہے، انسان کے اندر جو جنسی قوت اور مادہ منویہ رکھا گیا ہے، وہ بھی بے مقصد اور بلا وجہ نہیں ہے، بلکہ اس سے نسل انسانی کی افزائش اور بڑھوتری مقصود ہے اور اس

(۱) سنن نسائی، حدیث نمبر: ۴۹۴۱، ۴۹۴۰، باب تقبیل الحجر

(۲) الاستمناء حرام وفيه التعزیر، الحاوی، کتاب الاختیار، ترجمہ: ۱۷۰۰، مطبوعہ پاکستان

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۶۰/۱، کتاب الصوم، جنس فی المجامعہ (۴) حوالہ مذکور

دیا جائے تو گر پڑے اور اس کی سرین بھی زمین سے ہٹی ہوئی ہو تو اس نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر سرین زمین سے لگی ہوئی تھی تو صحیح تر قول یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا۔ (۱)

أصول فقہ کی اصطلاح میں

علماء اصول کے نزدیک استنجاہ سے مراد یہ ہے کہ بعد کے زمانہ میں کوئی حکم لگایا جائے اور اس سے پہلے زمانہ پر اس کی بنیاد رکھی جائے، مثلاً: غاصب پر تاوان کا حکم لگایا جائے اور تاوان کی مقدار کے تعین کے لیے ”زمانہ غصب“ کی طرف لوٹا جائے گا اور اس وقت مال مغضوب کی جو قیمت تھی وہ وصول کی جائے گی۔ (۲)



پیٹ سے نکلنے والی نجاستوں ریاح، پیشاب اور پاخانہ کو ”نجو“ کہتے ہیں، اسی سے استنجاء ہے، جس کے معنی ان نجاستوں کی جگہ کو صاف کرنا ہے۔ (۳)

استنجاء کے اصطلاحی معنی بھی وہی ہیں جو اس کے لغوی معنی ہیں۔

استنجاء کا حکم

عام طور پر حکم کے اعتبار سے فقہاء نے استنجاء کے پانچ درجات کئے ہیں، دو صورتوں میں فرض، ایک صورت میں سنت، ایک صورت میں مستحب اور ایک صورت میں بدعت، فرض کی دو صورتیں یہ ہیں:

(۱) جنابت، حیض یا نفاس سے غسل کرتے وقت مخرج

نجاست کو دھولینا تاکہ نجاست پورے بدن میں پھیلنے نہ پائے۔
(۲) نجاست اپنے مخرج سے تجاوز کر جائے، اب امام محمد کے نزدیک تھوڑا بھی تجاوز ہو تو استنجاء واجب ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ایک ایک درہم کے بقدر نجاست بڑھ جائے تب استنجاء واجب ہوگا۔

اگر نجاست اپنے مخرج سے تجاوز نہ ہو تو استنجاء سنت ہے، اگر صرف پیشاب کرے تو مستحب ہے اور خروج ریح کی وجہ سے استنجاء کرنا بدعت ہے، یہ بات علامہ شامی نے کتاب الاختیار کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن علامہ حسکفی لکھتے ہیں کہ استنجاء کرنا مطلقاً سنت مؤکدہ ہے، خواہ نجاست عادت کے مطابق ہو یا عادت کے خلاف، خشک ہو یا تر اور استنجاء پانی سے کر رہا ہو یا پتھر سے، لہذا استنجاء نہ کرنا مکروہ ہوگا، تاہم یہ محض تعبیر کا اختلاف ہے، علامہ حسکفی کے نزدیک بھی اگر نجاست مخرج سے ایک درہم سے زیادہ متجاوز ہو جائے تو اس کا دھونا واجب ہے۔ (۴)

البتہ ان اہل علم نے اس کو استنجاء میں شمار نہیں کیا ہے، کیوں کہ استنجاء مخرج کی نجاست کو دھونے سے عبارت ہے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہی نقطہ نظر صاحب بحر کا ہے۔ (۵)

استنجاء کے ارکان

استنجاء کے ارکان، یعنی اس کے تعلقات چار ہیں:

(الف) استنجاء کرنے والا۔

(ب) جس چیز سے استنجاء کیا جائے۔

(ج) وہ نجاست جو پیشاب یا پاخانہ کے راستہ سے نکلے۔

(د) نجاست نکلنے کی جگہ۔ (۶)

(۲) قواعد الفقہ ۱۷۵

(۳) در مختار ۱/۵۵۰

(۶) الدر المختار مع الرد: ۵۳۶

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۳۰

(۳) القاموس المحيط: ۱۷۲۳ نیز دیکھئے رد المحتار: ۱/۵۳۵

(۵) الدر المختار و رد المحتار: ۱/۵۳۵-۵۳۶

استنجاء کرنے والے سے متعلق احکام

جیسے تمام احکام شرعیہ بالغ ہونے سے متعلق ہیں، ظاہر ہے کہ کسی آدمی پر بظاہر استنجاء کا واجب ہونا اس کے بالغ ہونے سے متعلق ہے، البتہ بطور تربیت اس وقت سے استنجاء کرنے کا حکم دیا جائے گا، جس عمر میں بچے عام طور پر خود استنجاء کرنے لگتے ہیں، تاہم جب تک بچے میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہو جائے، چوں کہ ماں باپ سے بچے کی پرورش و تربیت متعلق ہوتی ہے اس لئے بچے کو استنجاء کرانا بھی ان کی ذمہ داری میں شامل ہوگا۔

چنانچہ فقہاء نے بچوں کو استنجاء کرانے کے آداب میں لکھا ہے کہ عورتوں کو چاہئے کہ بچوں کو استنجاء کے لئے اس طرح نہ پکڑے کہ قبلہ بچے کے دائیں یا بائیں جانب پڑے، اگر کوئی مرد مریض ہو تو بیوی اسے استنجاء کرائے اور اگر بیوی نہیں ہو تو استنجاء اس سے معاف ہے، اسی طرح اگر عورت مریض ہو اور خود استنجاء نہیں کر سکتی ہو تو شوہر استنجاء کرائے گا اور شوہر نہ ہو تو استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو جائے گا۔ (۱)

کن چیزوں سے استنجاء کیا جائے؟

جن چیزوں سے استنجاء کرنے کی گنجائش ہے وہ دو ہیں، پانی، اور کوئی بھی ایسی چیز جس میں نجاست کو دور کرنے کی صلاحیت ہو، اور وہ خود پاک ہو جیسے پتھر، مٹی کا ڈھیلا، اینٹ، لکڑی اور کپڑے وغیرہ..... مضافہ عین طاهرة فالعلة لا فیحة لہا، (۲) البتہ ایسی اشیاء جو قابل احترام بھی جاتی ہوں استنجاء کرنا مکروہ ہے، جیسے ریشمی کپڑا، کتابوں کے اوراق، ایسے سادہ اوراق جن پر لکھا جاسکتا ہو،

کھانے کی اشیاء، جانور کا چارہ، جانور کی لد، سوکھی ہوئی نجاست، چونا، شیشہ، کوئلہ وغیرہ، (۳) لہذا ایسا کاغذ جو خاص طور پر استنجاء ہی کے لئے تیار کیا گیا ہو اور اس پر لکھا نہیں جاسکتا ہو، اس سے استنجاء کرنے میں کراہت نہیں ہے، کیوں کہ کاغذ آگ کتابت و آگ علم ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہے اور یہ آگ علم و کتابت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، وإذا كانت العلة فی الأبیض كونه آلة الكتابة -- یوخذ فیہا عدم الکراہة فیہا لا یصلح لہا إذا كان قائلًا للنجاسة غیر متقوم۔ (۴)

استنجاء صرف پانی سے بھی کیا جاسکتا ہے صرف ڈھیلے سے بھی، اور بہتر ہے کہ ڈھیلا استعمال کر کے پھر پانی کا استعمال کرے، ڈھیلے کی تعداد حنفیہ کے یہاں متعین نہیں ہے، بہتر ہے کہ تین ڈھیلے استعمال کرے، یا ایسا ایک ڈھیلا جس کے تین کونوں سے استنجاء کر سکتا ہو، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی کہ آپ نے فرمایا: جو شخص استنجاء کرے وہ طاق عدد میں پتھر استعمال کرے، اگر ایسا کرے تو بہتر ہے اور نہ کرے تو بھی مضائقہ نہیں، (۵) امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک کم از کم تین پتھروں کا استعمال ضروری ہے، جیسا کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایات ہیں، جن میں تین پتھروں کے استعمال کی تاکید کی گئی ہے، (۶) پانی کے استعمال کی صورت میں کوئی مقدار متعلق نہیں، البتہ اتنا پانی استعمال کرے کہ طبیعت مطمئن ہو جائے، البتہ بہتر تین بار پانی سے دھونا ہے، جیسا کہ غیر مرئی نجاستوں کا حکم ہے، (۷) پس سب سے بہتر پانی اور پتھر کو جمع کرنا ہے اس کے بعد پانی سے دھونا، پھر پتھر کا استعمال کرنا۔ (۸)

(۲) الدر المختار مع الرد، ۵۴۸/۱، ہندیہ ۴۸/۱

(۳) ردالمحتار ۵۵۴/۱

(۶) دیکھئے: ترمذی، حدیث نمبر ۱۶، ودیگر کتب احادیث

(۸) حوالہ سابق: ۵۵۰

(۱) ہندیہ ۵۰/۱

(۳) الدر المختار و ردالمحتار: ۵۵۱-۵۵۲

(۵) ابوداؤد: ۶/۱

(۷) ردالمحتار: ۵۴۹/۱

اگر بے ستری کا اندیشہ ہو؟

استنجاء کا مسنون یا واجب ہونا اس وقت ہے جب کہ استنجاء کرنے کی وجہ سے بے ستری کی نوبت نہ آئے، اگر کوئی شخص دوسرے کے سامنے بے ستر ہو جائے تو یہ حرام اور اس کے فاسق ہو جانے کا سبب ہے، اس لئے اگر بے ستری کی نوبت ہو تو استنجاء ترک کر دے، البتہ اگر قضاء حاجت کا شدید تقاضہ ہو اور کوئی جگہ پردہ کی نہ ہو تو مجبوراً لوگوں کے سامنے بھی تکمیل ضرورت کر سکتا ہے، جہاں تک استنجاء کرنے اور نجاست دھونے کی بات ہے تو مرد و عورت دونوں کے درمیان اور پردہ کی کوئی صورت نہ ہو تو استنجاء کر لینے کی گنجائش ہے۔ (۱)

خارج ہونے والی اور باہر سے لگ جانے والی نجاست

نجاست جو جسم سے خارج ہو، سب کا حکم ایک ہی ہے اور سب کے لئے استنجاء کی وہی تفصیلات ہیں جو اوپر ذکر کی گئیں، خواہ نجاست کا ٹکنا عادت کے موافق ہو جیسے پیشاب پاخانے، یا خلاف عادت جیسے خون اور پیپ وغیرہ، اگر اندر سے نجاست خارج نہ ہو بلکہ باہر سے لگ گئی ہو تو کیا اسے بھی ڈھیلے سے صاف کر دینا کافی ہوگا؟ اس میں کسی قدر اختلاف رائے ہے، صحیح رائے یہی ہے کہ اس کے لئے بھی پانی یا ڈھیلے سے استنجاء کرنا کافی ہوگا، (۲)، البتہ ڈھیلے سے استنجاء کرنے والا شخص اتنی مقدار میں پانی اسی حالت میں اترے کہ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "کم مقدار پانی" کہا جاتا ہے،

تو پانی ناپاک ہو جائے گا، کیونکہ ڈھیلے کے استعمال سے نجاست پوری طرح دور نہیں ہوتی بلکہ اس کی مقدار کم ہو جاتی ہے اور ماء قللیل تھوڑی ہی نجاست سے بھی ناپاک ہو جاتا ہے۔ (۳)

اگر نجاست مخرج سے ایک درہم سے زیادہ تجاوز کر جائے تو متجاوز حصہ کا پانی سے دھونا ضروری ہوتا ہے، البتہ عین مخرج پر جو نجاست لگی ہو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، (۴) خواہ مخرج پر لگی ہوئی نجاست بذات خود مقدار درہم سے زیادہ ہو، تب بھی صحیح یہ ہے کہ ڈھیلے سے استنجاء کافی ہوگا، پانی کا استعمال کرنا ضروری نہیں۔ (۵)

استنجاء کی کیفیت

استنجاء کی کیفیت یہ ہونی چاہئے کہ جسم کو پوری طرح ڈھیلے رکھے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کرے، ہاں اگر روزے سے ہو تو جسم کو ڈھیلے رکھنے سے بچے، بہتر ہے کہ تین سے زیادہ انگلیاں استنجاء میں استعمال نہ کرے، اور انگلیوں کی چوڑائی کے حصہ سے استنجاء کرے، نہ کہ انگلیوں کے پورے، (۶) مردوں کے لئے بہتر ہے کہ کسی طرح بائیں حصہ پر فیک لگا کر بیٹھیں، عورتوں کے لئے نہیں، (۷) اگر ڈھیلے سے استنجاء کر رہا ہو تو مستحب ہے کہ پاک ڈھیلے دائیں طرف رکھے اور استعمال شدہ بائیں طرف۔

مستحبات و آداب

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں استنجاء میں پہلے پچھلے حصہ کو دھوئے پھر اگلے حصہ کو اور صاحبین کے نزدیک پہلے اگلے حصہ کو پھر پچھلے حصہ کو، اسی کو اہل علم نے ترجیح دی ہے۔ (۸)

استنجاء کرتے وقت جسم پر نرمی سے پانی ڈالے اور نرمی کے ساتھ

(۲) الدر المختار مع الرد: ۵۴۷/۱

(۳) درمختار و رد المحتار: ۵۵۰/۱

(۶) ہندیہ: ۳۹/۱

(۸) ہندیہ: ۳۹/۱

(۱) دیکھئے: درمختار: ۵۴۹/۱

(۳) رد المحتار: ۴۸/۱

(۵) ہندیہ: ۳۹/۱

(۷) ہندیہ: ۴۸/۱

جسم کو ملے، زور سے پانی مارنے اور رگڑنے سے پرہیز کرے۔ (۱)
استنجاء کے وقت اگر عضو مخصوص کو پکڑنا پڑے تو اسیلے کو دائیں ہاتھ سے پکڑے اور بائیں ہاتھ سے عضو مخصوص کو پکڑے اور اس کو حرکت دے۔ (۲)

قضاء حاجت کی حالت میں قبلہ کی طرف چہرہ رکھنا یا پشت کرنا مکروہ ہے، اگر قضاء حاجت کوئی دوسرے رخ پر کرے، لیکن آب دست کرتے وقت قبلہ کی طرف چہرہ یا پشت ہو تو خلاف ادب ہے مگر مکروہ تحریمی نہیں، ہاں اگر قبلہ کے دائیں بائیں تیز ہوا چل رہی ہو کہ اگر اس طرف رخ کر کے پیشاب کرے گا تو پلٹ کر نجاست لگ جائے گی، تو نجاست سے بچنے کے لئے قبلہ کی طرف پشت کر کے قضاء حاجت کر سکتا ہے، کیوں کہ قبلہ کا سامنا کرنا بہ مقابلہ قبلہ کے پیچھے ہونے کے زیادہ نامناسب ہے، (۳) اسی طرح سورج اور چاند کی طرف رخ کر کے پیشاب یا پاخانہ کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ چاند اور سورج اللہ تعالیٰ کی نشانوں میں سے ہے۔ (۴)

جہاں استنجاء کرنا مکروہ ہے

پانی میں پیشاب یا پاخانہ کرنا مکروہ ہے، اگر ٹھہرے ہوئے کثیر پانی میں ہو تو مکروہ تحریمی، ٹھہرے ہوئے قلیل پانی میں ہو تو حرام اور بہتے ہوئے پانی میں ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، البتہ مجبوری کی صورت مستثنیٰ ہے، جیسے کوئی شخص کشتی میں ہو، اسی سے فقہاء نے یہ بات اخذ کی ہے کہ نہروں کے اوپر بیت الخلاء بنانا یا بیت الخلاء کا پانی نہروں میں بہا دینا درست نہیں۔ (۵)

نہر یا کنویں یا حوض یا چشمے کے کنارے پیشاب کرنا گونجاست پانی تک نہ پہنچے، اسی طرح کھیت میں پانی یا پھل دار درخت کے نیچے قضاء حاجت کرنا یا ایسی سایہ دار جگہ میں قضاء حاجت کرنا جہاں کہ لوگ بیٹھتے ہوں، مکروہ ہے۔ (۶)

رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ٹھہرنے کی جگہ، راستہ اور سایہ میں قضاء حاجت سے منع کیا ہے، (۷) اسی سے فقہاء نے یہ بات اخذ کی ہے کہ ہر یالی جس سے لوگ مستفید ہوتے ہوں، میں بھی قضاء حاجت نہیں کرنی چاہئے، (۸) قبرستان میں قضاء حاجت کرنا مکروہ تحریمی ہے، جالوروں کے درمیان ہوا کے بہاؤ پر، چوہا سانپ یا چیونٹی وغیرہ کے بل میں، لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ پر، راستے کے کنارہ، قافلہ یا خیمہ کے قریب استنجاء کرنا مکروہ ہے، یہ بات بھی مکروہ ہے کہ نیچے بیٹھ کر اوپر پیشاب کیا جائے، استنجاء کی حالت میں ایک دوسرے سے گفتگو کرنا بھی مکروہ ہے، بلا عذر کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اسی طرح بلا عذر لیٹ کر، یا بے لباس ہو کر پیشاب کرنا یا ایسی جگہ پیشاب کرنا جہاں پر لوگ وضو یا غسل کرتے ہیں مکروہ ہے۔ (۹)

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ عید گاہ میں یا مسجد کے قریب قضاء حاجت کرے۔ (۱۰)

استنجاء کی حالت میں نجاست کی طرف دیکھنا، تھوکرنا، بلغم پھینکنا، بلا وجہ کھانا آسمان کی طرف دیکھنا، زیادہ دیر تک بیٹھے رہنا اور بلا ضرورت اپنے حضور ستر کی طرف دیکھنا مکروہ ہے۔ (۱۱)

(۲) ہندیہ ۳۸/۱

(۳) درمختار و رد المحتار ۵۵۵/۱

(۶) درمختار و رد المحتار ۵۵۶/۱

(۸) رد المحتار ۵۵۶/۱

(۱۰) درمختار ۵۵۶/۱، ہندیہ ۵۰/۱

(۱) ہندیہ ۳۹/۱

(۳) رد المحتار ۵۵۳/۱

(۵) درمختار و رد المحتار ۵۵۶/۱

(۷) ابوداؤد ۲۹، ابن ماجہ ۳۲۸

(۹) درمختار و رد المحتار ۵۵۷-۵۵۸

(۱۱) ہندیہ ۵۰/۱

ذکر و دعاء

استنجاء کے آداب میں سے یہ ہے کہ داخل ہوتے ہوئے یہ
دعاء پڑھے :

اللهم اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنَ الْخُبَثِ وَالْخَبَائِثِ .

اے اللہ! میں آپ کی پناہ میں آتا ہوں مرد و عورت
شیاطین سے۔

کہ رسول اللہ ﷺ نے داخل ہوتے ہوئے یہی دعاء پڑھی، (۱)
اور جب استنجاء سے باہر نکلے تو یہ دعاء پڑھے :

الحمد لله الذی اخرج عنی ما یؤذینی و ابقی
ما ینفعی

تمام تعریف اس اللہ کے لئے جس نے تکلیف دہ چیز
کو نکال دیا اور نفع بخش چیز کو باقی رکھا۔ (۲)

استنجاء خانہ میں جاتے ہوئے پہلے ہایاں پاؤں رکھے اور نکلتے
ہوئے پہلے دایاں، کھڑے ہوئی حالت میں کپڑے نہ اتارے،
قضاء حاجت کے درمیان نہ بولے، نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے، نہ سلام
کا، اذان کا، چھینکنے والے کا جواب دے، چھینک آئے تو دل ہی دل
میں الحمد للہ کہے، بیت الخلاء میں سر ڈھک کر جائے، بہتر ہے کہ
جس کپڑے میں نماز پڑھتا ہو اس کپڑے میں قضاء حاجت نہ کرے،
اور اگر کرے تو نجاست اور استعمال شدہ پانی سے کپڑے کو بچانے کا
پورا اہتمام کرے، اگر انگلی پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو، یا قرآن کی کوئی
آیت لکھی ہوئی ہو تو چمکن کر بیت الخلاء نہ جائے۔ (۳)

فراغت کے بعد

استنجاء کے بعد ہاتھ دھوئے، اگر شرمگاہ دھوتے ہوئے ہاتھ

پوری طرح دھل گیا اور بدبودار ہو گئی تو الگ سے ہاتھ دھونا ضروری
نہیں، لیکن یہ ضروری ہے کہ ہاتھ سے بھی اور مقام نجاست سے بھی
بدبو کا ازالہ ہو جائے، ہاں اگر باوجود کوشش کے بدبو ختم نہ ہو تو حرج
نہیں، بہر حال استنجاء کے بعد ہاتھ دھوئے تو بہتر ہے، (۴) بہتر
ہے کہ ہاتھ کو منی سے رگڑ کر دھوئے، پھر کھڑے ہونے کے بعد
کپڑے سے اپنی شرمگاہ کو پونچھ لے اور اگر اس کو دوسرے پیدا ہوتا ہو
تو شرمگاہ پر پانی کے چھینٹے مار لے، (۵) آج کل صابن کا استعمال
منی سے ہاتھ ملنے کے قائم مقام ہے اس لئے یہ بھی کافی ہے۔

استعمال

نومولود بچوں کے اس رونے کو کہتے ہیں جو پیدائش کے بعد
پہلی مرتبہ عادی اور عموماً ہوا کرتا ہے، یہ گویا اس کی زندگی کی علامت
اور شہادت ہے۔

نومولود کی موت

نومولود بچوں کے سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ اگر وہ زندہ پیدا ہوا اور
پیدائش کے بعد زندگی کی کوئی علامت ظاہر ہوئی، پھر مر گیا تو نماز
جنازہ پڑھی جائے گی، اگر مردہ ہی پیدا ہوا تو نماز جنازہ کی ضرورت
نہیں اور اگر ولادت کے درمیان ہی بچہ کی موت واقع ہو گئی تو پھر
دیکھا جائے کہ اس کے جسم کا اکثر حصہ بحالت زندگی نکلا یا نہیں، اگر
زندگی کی حالت میں نکلا تو نماز جنازہ ہوگی ورنہ نہیں۔ (۶)

امام مالکؒ کے یہاں غسل اور نماز جنازہ کے لئے ضروری
ہے کہ بچہ کے اندر واضح طور پر اور قابل لحاظ وقت تک حرکت رہی
ہو، امام شافعیؒ کے یہاں اگر سانس اور دل کی دھڑکن کا احساس

(۲) ہندیہ ۵۰/۱

(۴) ہندیہ ۳۹/۱، درمختار و رد المحتار ۵۵۸/۱

(۶) الفتاویٰ الہندیہ ۱۵۹/۱

(۱) ترمذی ۴۸/۱، بخاری ۲۶/۱

(۳) ہندیہ ۵۰/۱

(۵) رد المحتار ۵۶۰/۱

ہو جائے تب تو نماز پڑھی جائے گی اور اگر صرف حرکت پائی گئی یا جسم ٹھنڈا ہو گیا تو صرف غسل دیا جائے گا، امام احمد امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں۔ (۱)

استیعاب

کسی چیز کو پوری طرح احاطہ اور گھیرے میں لے لینے کو کہتے ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ لفظ سر کے مسح کے سلسلہ میں ذکر کیا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک وضو میں مستحب ہے کہ پورے سر کا مسح کیا جائے، (۲) دوسرے لفظوں میں مسح کے ذریعہ سر کا استیعاب کر لیا جائے اور سر کے چوتھائی حصہ کا مسح فرض ہے، (۳) اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے سر کے اگلے چوتھائی حصہ کا جسے عربی زبان میں ”نامیہ“ کہا جاتا ہے مسح کیا ہے، (۴) امام مالک کے یہاں پورے سر کا اور ان کے بعض اصحاب کے نزدیک تہائی اور بعض کے یہاں دو تہائی کا مسح فرض ہے، امام شافعی کے یہاں چند بال کا مسح بھی کافی ہے۔ (۵)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: وضو)

استیلاء

(اُم ولد ہونا)

کسی باندی کے اُم ولد بنادینے کو ”استیلاء“ کہتے ہیں، ”اُم ولد“ ایک خاص اصطلاح ہے، یہ اس باندی کو کہتے ہیں جس کو اپنے آقا سے بچہ پیدا ہو جائے اور وہ اس کے بچہ کی ماں بن جائے، اب

اس باندی کو فروخت کرنا، دوسرے کو بیہ کرنا اور کوئی بھی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے اس کی غلامی بدستور باقی رہے جائز نہیں، اس عورت سے جنم لینے والے بچے خود اس مرد کے صلیبی اولاد کے حکم میں ہوں گے اور اس کی موت کے بعد وہ عورت آزاد ہو جائے گی، (۶) فقہاء نے ان مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے جس کی موجودہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے چنداں ضرورت نہیں رہی، اس لئے اسی مختصر وضاحت پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

غلامی کے سد باب کی حکیمانہ تدبیر

اسلام نے گو اس زمانہ کے فکری اور سیاسی حالات کے پیش نظر غلامی کی قدیم رسم پر یکسر خط کش نہیں پھیرا، لیکن عملاً ایسے اصول اور ضابطے مقرر کر دیئے جو رفتہ رفتہ از خود اس کی بنیاد کو اکھاڑ دے، انہیں میں سے ایک ”استیلاء“ بھی ہے کہ باندیوں سے جنسی تعلق کی اجازت دی گئی، عزل اور مانع حمل تدابیر اختیار کرنے کو ناپسند فرمایا گیا اور پھر ولادت کے بعد نہ صرف اس عورت بلکہ اس کی پوری نسل کو پرانہ آزادی بخش دیا گیا اور ان تمام تدابیر پر قدغن لگا دی گئی جو اسے آئندہ بھی غلام بنائے رکھ سکتی تھی۔

استیلاء

استیلاء کے معنی غالب آجانے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں دارالحرب کے کافروں کے مسلمانوں یا کسی دوسری مملکت کے کافروں ہی پر غالب آجانے کو کہتے ہیں۔

کفار کا غلبہ

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اہل کفر اگر کسی کے مال پر غلبہ حاصل

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۷/۱

(۳) رواہ مسلم، عن مغیرہ بن شعبہ ۱۳۳/۱

(۶) الہدایہ ۲۵۰/۲-۲۵۱

(۱) کتاب الافصاح ۱۸۳/۱، رحمة الامة ۸۵۰، المغنی ۲۰۰/۲

(۳) حوالہ سابق ۵۰

(۵) بدایۃ المجتہد ۱۲/۱، المسئلة السادسة من التحديد

ایسے تمام درندہ جانوروں کو حرام قرار دیا ہے جو ذی ناب ہوں، (۳) یعنی وہ دانت کو شکار کے لئے استعمال کرتے ہوں۔

چوں کہ اس کا گوشت حرام ہے، اس لئے اس کا جھوٹا بھی حرام ہے، (۴) اور ناپاک ہے امام احمدؒ کا بھی صحیح تر قول یہی ہے۔ (۵) (تفصیل کے لئے دیکھئے سور)

نیز چوں کہ حرام ہونے کی وجہ سے شریعت اس کو مال تصور نہیں کرتی، اس لئے اس کی خرید و فروخت بھی درست نہیں، (۶) اور موذی ہونے کی وجہ سے اس کا قتل نہ صرف جائز ہے بلکہ حالت احرام میں بھی اس کے قتل کی اجازت ہے، البتہ اگر وہ حملہ آور ہو اور نہجنے کے لئے اس کو قتل کیا تو کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر کسی حملہ کے بغیر از خود اسے قتل کیا گیا تو بطور دم ایک بکری واجب ہوگی۔ (۷)

اور قابو پا جانے کی صورت میں چوں کہ اس کے زعمہ رہنے کی وجہ سے لوگوں کے اذیت میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ موجود ہے، اس لئے اس کا مار ڈالنا یا کسی محفوظ جگہ زد وغیرہ میں رکھ دینا واجب ہوگا۔ آج کل بعض ممالک میں قانوناً شیر کا شکار ممنوع ہے، ایسے مواقع پر ضروری ہے کہ قانون ملکی کا پاس دلحاظ رکھا جائے اور اگر کسی طرح ہاتھ آجائے تو اسے حکومت کے حوالہ کر دیا جائے۔ واللہ اعلم



کسی صحیح مصرف میں ضرورت سے زیادہ خرچ کرنے کو "اسراف" کہتے ہیں اور اگر مصرف ہی غلط اور نامناسب ہو تو تہذیر ہے۔ (۸)

کر لیں تو وہی اس کے مالک قرار پاتے ہیں، اس طرح اگر غیر مسلموں کی ایک مملکت کسی دوسری مملکت کے مال پر غاصبانہ قبضہ حاصل کر لے تو وہ اس کی مالک ہو جائے گی اور مسلمانوں کے لئے ان سے ایسی اشیاء کا خرید کرنا درست ہوگا، اور خریدنے کے بعد وہ اس کے جائز مالک قرار پائیں گے۔

اسی طرح اگر دارالحرب کے باشندے کسی مسلمان کے مال پر جابرانہ قبضہ کر لیں اور پھر کوئی دوسرا مسلمان اس سے خرید لے تو وہی خریدار اس کا اصل مالک تصور ہوگا، اسی طرح اگر وہ مال جنگ کے بعد بہ طور غنیمت کے ہاتھ لگے اور تقسیم ہو کر کسی کے حصہ میں جائے تو جس کے حصہ میں جائے وہی اس کا مالک ٹھہرا اور اگر تقسیم سے پہلے اس کا پہلا مالک مطالبہ کرے کہ یہ فی اس کی ہے اور اسے ثابت کر دے تو اسلامی حکومت بلا کسی قیمت کے وہ مال اس کو سپرد کر دے گی۔ (۱)

البتہ آدمی پر بیزور غلبہ حاصل کر لینے کے باوجود وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے، چاہے وہ آزاد ہوں یا غلام، لیکن مسلمان ان کی جن اشیاء پر بھی بذریعہ جنگ قابض ہوں چاہے وہ از قبیل مال ہو یا انسان، ان کے مالک ہوں گے اور ان سب کا شمار مال غنیمت میں ہوگا۔ (۲)

(شیر)



اسد کے معنی شیر کے ہیں، یہ درندہ جانور ہے اور اپنے کھلی والے دانتوں سے شکار کرتا ہے، اس لئے حرام ہے، حضور ﷺ نے

(۲) صدر الشریعہ عبد اللہ بن مسعود، شرح وقلیہ

(۳) الہدایہ: ۱/۳۵

(۶) فتاویٰ عالمگیری ۱۱۳/۳، بیوع فی حیوانات

(۷) فتاویٰ عالمگیری ۵/۳۶۱، کتاب الکراہۃ میں کتوں سے متعلق بعض جزئیات مذکور ہیں، جن سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔

(۸) کتاب التعریفات ۲۳

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الہدیہ ۲/۲۲۵

(۳) رواہ مسلم ۱۳۷/۲، صید

(۵) رحمة الامة ۱۱

قرآن مجید میں بھی اسراف سے منع کیا گیا ہے :
کھاؤ، پیا اور اسراف نہ کرو، اللہ تعالیٰ اسراف کرنے
والوں کو پسند نہیں کرتا۔ (الاعراف ۳۱)

کھانے میں اسراف

ایک صحابی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کو ڈکار
آ رہی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا ڈکار آنے کی نوبت نہ آنے دو یعنی
اس قدر نہ کھاؤ کہ ڈکار آنے لگے، کہ دنیا میں بہت سے آسودہ
آخرت میں سخت بھوکے ہوں گے، (۱) ابن زید نے فرمایا کہ
”اسراف“ سے مراد حرام کھانا ہے، بعض حضرات نے کہا کہ
ضرورت سے زیادہ کھانا ہے، ابن ماجہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے
روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہر من چاہی چیز کا کھالینا بھی
اسراف میں داخل ہے، (۲) اسی لئے علماء و مفسرین لکھتے ہیں کہ
آسودگی کے بعد مزید کھانا درست نہیں ہے۔ (۳)

دینی امور میں اسراف

کھانے پینے کے علاوہ دینی معاملات میں بھی اسراف
نا پسندیدہ ہے، مثلاً وضو یا غسل وغیرہ میں ضرورت سے زیادہ پانی کا
استعمال مکروہ ہے، (۴) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے
مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو زیادہ پانی استعمال
کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ اسراف ہے، (۵) ایک وضو کے
بعد پھر دوسرا وضو کرنا اس کے بغیر کہ پہلے وضو سے کوئی نماز پڑھی
جائے مکروہ ہے، (۶) شادی بیاہ کے معاملات میں جس کو اسلام نے
بالکل سادہ رکھا ہے، اس کو ہر طرح کی اسراف اور فضول خرچیوں کا

مجموعہ بنالینا، ولیمہ میں تکلیف دہ تکلفات، جوڑوں اور کپڑوں پر
ایک بڑی رقم کا خرچ، جہیز وغیرہ یہ سب اسراف اور سخت گناہ و
معصیت کے کام ہیں، اور دین سے ادنیٰ تعلق نہیں رکھتے۔

پھر جو دین وضو اور غسل کے معاملہ میں بھی اس قدر محتاط ہو کہ
ضرورت سے زیادہ پانی کے استعمال کو روانہ رکھتا ہو آخر وہ اس کی
اجازت کیوں کر دے سکتا ہے کہ بعض خاص راتوں میں مسلمان
اپنی کمائی کا ایک حصہ محض قمر افروزی، پٹاخوں اور اس طرح کے لہو
ولعب پر خرچ کریں، ظاہر ہے کہ یہ تو اللہ کی رحمت کے بجائے اللہ
کے غضب اور اس کی نافرمانی کو دعوت دینے والے ہیں۔

اسفار

لفوی معنی روشن ہونے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں صبح کے
خوب روشن ہو جانے کو کہتے ہیں۔ (دیکھئے: لسان العرب، مادہ سفر)

نماز فجر کا افضل وقت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قدرے تاریکی (غلس) اور
روشن صبح (اسفار) ہر دو حالت میں فجر کی نماز پڑھنا ثابت ہے اور اس
کے جواز پر فقہاء کے درمیان اتفاق ہے، البتہ فجر کے افضل اور مستحب
وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک غلس یعنی
ابتدائی وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
اسفار میں اور حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بھی اسفار میں
نماز فجر کی ادائیگی مطلوب نہیں ہے، بلکہ جماعت کی کثرت اور لوگوں
کے لئے جماعت میں شرکت کی سہولت مطلوب ہے، یہ کثرت اور

(۲) حوالہ سابق

(۱) ابن ماجہ ۳/۳۰

(۳) ابو عبد اللہ قرطبی: الجامع لاحکام القرآن ۴/۱۹۳-۱۹۵، خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۵۹

(۵) ابن ماجہ ۱/۳۳

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۲

(۶) ہندیہ ۱/۷

آسانی اگر حالات کے لحاظ سے کہیں ابتدائی وقت میں میسر ہو جائے تو پھر وہی وقت افضل ہوگا، عام حالات میں لوگوں کے لئے اتنی غلبت دشوار ہوتی ہے اور جماعت میں کم لوگ شریک ہو پاتے ہیں، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اسفار کو افضل قرار دیا اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ جماعت میں کثرت اسلام میں مطلوب ہے؟ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غلّس میں پڑھنا افضل ہے۔ (۱)

حدیث میں جو بحثیں بہت معرکہ آرا اور اہم سمجھی جاتی ہیں اور جن پر اساتذہ حدیث و شراح بڑی زور آزمائی کرتے ہیں، ان میں سے ایک فجر میں اسفار کا مسئلہ بھی ہے اور بسا اوقات افضلیت کے اس معمولی اختلاف میں ایسی بے جا تاویلات سے کام لیا جاتا ہے جو علماء کے شایان شان نہیں ہے۔

(حرید و ضاحت کے لئے دیکھئے: صلوة)

اسقاط حمل

حمل گرا دینے کو کہتے ہیں، عہد حاضر میں ضبط تولید کی ایک صورت یہ بھی بد قسمتی سے رواج پا چکی ہے کہ حمل قرار پا جانے کے بعد اسے ضائع کر دیا جائے۔

اسقاط حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرار حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بست خون اور گوشت کی صورت میں رہتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر ایک جاندار بچے کی شکل ہو جاتی ہے۔

روح پیدا ہونے کے بعد

روح اور آثار زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط حمل کی

حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہو گئی تو ایک زندہ نفس اور اس کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا کہ ایک پردہ رحم میں لپٹا ہوا ہے اور دوسرا اس دنیا کے آب و گل میں آچکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کر دینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں کی طاقت سے انجام پائے تو بھی قتل ہے اور تلواریں اور لاشی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، لا تفتلوا اولادکم، کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ در گور کر دینے والے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں، جو رحم مادر میں پٹنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کر دیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔

میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ علامہ احمد علیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، اول الذکر بزرگ کی رائے یوں ہے :

والنسب فی اسقاطه بعد نفخ الروح لیه محرم
اجماعاً وهو من قتل النفس . (۲)

روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں
اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔

اور ابن تیمیہ رقم طراز ہیں :

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وهو
من الواد الذی قال تعالیٰ لیه واذ المولود
مثلت ، ہای ذنب قتل . (۳)

اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں

پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور ”کامل الخلق وجود“ ہی کے حکم میں ہوگا، ابن عابدین شامی لکھتے ہیں کہ :

وما استبان بعض خلقه كظفر وشعر كتمام . (۲)

اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہو جائے جیسے ناخن

اور بال تو وہ تمام الخلق کی طرح ہے۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں :

الجنین لذی استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین

التمام . (۳)

ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں،

کامل الخلق وجود کے درجہ میں ہے۔

شیخ عبدالرحمن الجزیری احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے

لکھتے ہیں :

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں

ہو جائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلق وجود

کے درجہ میں ہے۔ (۴)

دو حیثیتیں

شیخ خضریٰ بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے،

وہ کہتے ہیں کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے،

اس حیثیت سے کہ وہ اپنے ماں ہی کا جزء ہے اور اسی کے ساتھ اس

کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ

یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو،

اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا

ہے اور اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے، تو وہ اس معاملہ میں بھی

اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں

داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا

ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کر دی جائے والی

معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس

جرم میں قتل کر دیا گیا۔

بلکہ قاضی خاں (متوفی: ۵۹۲ھ) نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں

کی جان کو خطرہ ہو تو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں جاسکتی جو ابھی حمل ہی

میں ہو اور اس میں زندگی کے آثار پیدا ہو گئے ہوں، چنانچہ فرماتے

ہیں جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہو جائے اور بچہ کو

نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ

کر نکال لیا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان

جانے کا خطرہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہ ہو

مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو

اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹنا روا نہیں ہے: اس لئے کہ یہ ایک جان کو

بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ

درست نہیں ہے۔ (۱)

روح سے پہلے

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں

نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر مانع حمل دواؤں کے سلسلہ

میں مذکور ہو چکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مال کو ملحوظ رکھ کر

حکم لگاتے ہیں، لہذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی

جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں رہتی۔

جنین کا حکم

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے

(۲) رد المحتار ۵۹۵

(۳) الفقه على المذاهب الاربعه ۴/۵۳۷

(۱) مدارى قاضى خان ۳۸۵

(۳) رد المحتار ۵۹۴

جاتا اور ماں کے زندہ رہنے سے ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، مثلاً اس کو بھی وراثت ملے، اس کے لئے بھی وصیہ درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے اس کو مستقل نہیں مانا جائے اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علاحدہ وجود تسلیم کیا جائے، ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔

اسقاط حمل کا تاوان

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک کامل الخلق حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہو گیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہو گئی یا ابھی پوری نہ ہو سکی ہو بالا جماع غرہ (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا: اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔ (۱)

جیسا کہ مذکور ہوا اسقاط حمل کو احادیث اور متقدمین کی کتابوں میں عام طور پر "اسقاط جنین" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جنین فقہاء اور اہل لغت کی اصطلاح میں وہ چیز ہے جسے رحم کا خلاف چھپائے رہے، چنانچہ تحت المحتاج میں اس لفظ کی تشریح

کرتے ہوئے شہاب الدین ابن حجر فرماتے ہیں :

الاجتنان الاستار و منه الجن بسمی جنیناً .

اجتنان کے لغوی معنی چھپے ہوئے ہونے کے ہیں اور

اسی سے جن مشتق ہے۔

اور اسی وجہ سے جنین کو جنین کہتے ہیں۔

لفظ "جنین" کی یہی تشریح عربی کی مشہور لغت "المنجد" میں

بھی کی گئی ہے۔

اس تشریح کے مطابق جنین کا لفظ جاندار اور بے جان دونوں

طرح کے حمل کو شامل ہے اور جہاں بھی لفظ جنین آئے گا تو اس سے

متعلق احکام دونوں ہی حالت میں نافذ ہوں گے۔

اس مختصری تمہید کے بعد اب ہم اسقاط جنین کے سلسلہ میں

احادیث اور فقہاء کی آراء نقل کریں گے، جس سے اس بات پر

روشنی پڑتی ہے کہ حمل کا اسقاط ہر مرحلہ میں ایک قابل سرزنش جرم

ہے، روایت میں ہے :

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في

الجنين غرة عبد او امة . (۲)

رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا کہ جنین کے

اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا

واجب ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری

حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر تک یہ

معاملہ پہنچا تو انھوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔ (۳)

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں :

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے، پھر اس

عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو تو ایک غرہ یعنی

ایک غلام یا باندی واجب ہے۔ (۱)

امام شافعیؒ کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب کوئی شخص حاملہ یا باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہو جانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کی بھی ہے۔ (۲)

ضہلی مکتبہ فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی (م: ۹۶۸ھ) فرماتے ہیں

آزاد مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والے بچے) کو ارادی یا غیر ارادی طور پر گرا دینے اور اسقاط کر دینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہے، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو یا زندہ، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پاسکے ہوں یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جتنا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابل سرزنش جرم قرار دیتے ہیں، نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں، مار پیٹ یا دوا وغیرہ سب ناروا ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ

ممکن ہے یہاں یہ اشکال پیدا ہو کہ چوں کہ ایک دوسرا آدمی کسی کے ساتھ اس کی رضا مندی کے بغیر جبراً اور ظلماً یہ حرکتیں کرتا ہے، اس لئے اس کو جرم قرار دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی از خود اپنی مرضی سے ایسا کرے تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اسلام میں انسان خود اپنے جسم کا بھی مالک نہیں ہے؛ اس کو حق نہیں ہے کہ وہ اپنی مرضی سے بلا وجہ کوئی حصہ جسم کاٹ پھینکے، اپنا کوئی عضو کاٹ ڈالے یا خودکشی کر لے، اس لئے اگر اس قسم کی حرکتیں، دوسروں کے لئے ظلم اور سزا کا موجب ہیں، تو خود اس کو بھی شریعت مجرم ٹھہراتی ہے اور بسا اوقات سزا کا مستحق قرار دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے ایسی حرکتوں کے ارتکاب پر عورت کو ”قاتلہ“ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں :

ولا یخفی علیہا تائم إثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها۔ (۴)

اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مر گیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔

ابراہیم نخعیؒ سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے :

ابراہیم نخعیؒ نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کر لیا ہو کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔ (۵)

(۲) کنز العمال: ۴/۲۸۱۲

(۳) رد المحتار ۵/۵۹۹

(۱) المبسوط ۲۹/۸۷

(۲) الاقناع ۲/۲۰۹

(۵) المحلی ۱۲/۳۷۸

قاضی خاں کا استدلال

قاضی خاں نے تو اس سلسلہ میں بڑی عمدہ بات لکھی ہے :
 وہ فرماتے ہیں کہ استقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے
 کے بعد ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی حرمت میں کوئی کلام
 ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی
 استقاط ہو تب بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب
 تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک
 جزو اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی
 کا قتل درست نہیں، اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو
 بھی کاٹ پھینکنا حرام ہے، اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں
 اپنی کار سازی کا سکہ چلانے کے مترادف ہے۔ (۱)

پس صحیح یہی ہے کہ استقاط حمل جس طرح روح پیدا ہونے
 کے بعد حرام ہے اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر اور
 غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز
 نہیں ہے۔



اسلام کے معنی اپنے آپ کو حوالہ کر دینے کے ہیں اور قرآن و
 حدیث میں اس لفظ کے مجموعی استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری
 اعمال کو جن سے ایمان کا اظہار ہوتا ہے، ”اسلام“ کہتے ہیں، اور قلبی
 یقین و اطمینان جو دراصل ایمان کی بنیاد ہے اس کو ایمان کہتے ہیں۔
 چنانچہ مسند احمد کی ایک حدیث میں ہے، ”الاسلام علایہ
 والایمان فی القلب، ایمان کا تعلق قلب سے ہے اور اسلام
 ظاہری اعمال ہیں، اسی طرح حدیث جبریل میں بھی اعتقادات کو

ایمان اور ظاہری اعمال کو اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

یوں یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے، امام غزالی نے لکھا ہے کہ
 شریعت میں اس کا استعمال کبھی تو ایمان کے معنی میں ہوتا ہے۔ مثلاً :
 ان کنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم
 مسلمين
 اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو تو خدا پر بھروسہ رکھو اگر تم
 مسلمان ہو۔

یہاں اللہ پر توکل کو ایمان بھی قرار دیا گیا ہے اور اسلام بھی،
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام ہم معنی الفاظ ہیں۔
 کبھی دونوں کے معنی علاحدہ بتائے گئے ہیں، مثلاً :
 قالت الاعراف آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
 اسلمنا (بخاری ۱۴)

وہ بتانیوں نے کہا کہ ہم ایمان لائے، آپ ﷺ کہہ
 دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے، ہاں البتہ یہ کہو کہ ہم
 اسلام لائے۔

یہاں ان حضرات سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور ان کے
 لئے اسلام ثابت کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان و
 اسلام دو جدا گانہ حقیقتیں ہیں۔

اور کبھی ایسی تعبیر اختیار کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 ایمان اسلام کا ایک حصہ ہے مثلاً آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ
 سب سے بہتر اسلام کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایمان۔ (۲)
 اس سے معلوم ہوا کہ خود ایمان بھی اسلام میں داخل ہے۔
 اس سلسلہ میں حافظ ابن رجب حنبلی نے بڑی اچھی بات لکھی
 ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے الفاظ اگر تمہا استعمال
 ہوں تو دونوں ہم معنی ہوتے ہیں اور اسلام سے ایمان اور ایمان

سے اسلام مراد ہوتا ہے اور اگر دونوں الفاظ ایک ساتھ استعمال ہوں تو دونوں میں فرق کرنا ہوگا کہ ایمان تصدیق باطنی کا نام ہے اور اسلام اعمال ظاہری کا۔ (۱)



اسم کے معنی نام کے ہیں۔

ناموں کا انتخاب

ناموں کی حیثیت کسی قوم اور سوسائٹی میں بڑی بنیادی ہوتی ہے، ان کے ذریعہ مذہب اور فکر و عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے، اس لئے اسلام نے اس سلسلہ میں تفصیلی ہدایات دی ہیں، اچھے اور بامعنی نام رکھنے چاہئیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ قیامت کے دن اپنے اور اپنے باپ کے ناموں سے پکارے جاؤ گے؛ اس لئے اچھے نام رکھا کرو، (۲) چنانچہ جو نام اپنے مفہوم کے لحاظ سے نامناسب ہوتے آپ ﷺ اسے بدل دیتے، (۳) حضرت سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی ایک صاحبزادی کا نام ”عاصیہ“ تھا جس کے معنی گنہگار کے ہیں، آپ ﷺ نے اسے بدل کر جمیلہ (خوبصورت) رکھا، (۴) اس کے علاوہ بھی آپ نے بہت سے نام تبدیل کئے ہیں۔ (۵)

آپ ﷺ نے ایسے ناموں کو ناپسند فرمایا ہے جس سے بدشگونی اور بدفالی ہوتی ہو، ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا، کیا نام ہے؟ انھوں نے کہا

”حزن“ (سخت زمین) آپ ﷺ نے فرمایا نہیں تم سہل ہو، (۶) (سہل نرم زمین کو کہتے ہیں)۔

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حسین رضی اللہ عنہ کا نام حرب تجویز کیا جس کے معنی لڑنے کے ہیں، آپ ﷺ نے اس نام کو تبدیل کر کے حسین رکھا۔

ایسے نام رکھنا بھی مناسب نہیں جن سے اللہ تعالیٰ کو موسوم کیا جاتا ہے، ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آئے جن کو لوگ ابوالحکم کہا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نام پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا اور کہا ”حکم“ تو ذاتِ خداوندی ہے، پھر بیٹے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کا نام ابوشریح تجویز فرمایا، (۷) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے نزدیک مغضوب ترین اور بدترین انسان وہ ہوگا جو اپنا نام ”ملک الاملاک“ (شہنشاہ) رکھے؛ اس لئے کہ ملک (بادشاہ) صرف خدا ہی کی ذات ہے۔ (۸)

ایسے ناموں کو بھی آپ ﷺ نے ناپسند فرمایا ہے کہ اگر کبھی ان کو پکارا جائے اور ان کی غیر موجودگی کی اطلاع دی جائے تو بظاہر بدشگونی پیدا ہوتی ہو، مثلاً کسی کا نام ”یزار“ ہو جس کے معنی آسانی کے ہیں، اب اس کے بارے میں کہا جائے کہ ”یزار نہیں ہے“ تو اس کے ظاہری معنی ہوں گے، ”آسانی نہیں ہے“۔

ایسے چار ناموں کا حدیث میں ذکر آیا ہے، بے سار (آسانی) و باح (نفع) نجیح (کامیاب) اور الملح (کامیاب)۔ (۹)

(۱) ملخص از فتح المہم ۱۵۲، تفصیل کے لئے کتاب مذکور فی عمدة القاری ج ۱، کتاب الایمان ملاحظہ ہو۔

(۲) ابوداؤد ۶۷۶/۲، عن ابی الدرداء

(۳) ترمذی ۱۱۱/۲، ابن ماجہ ۲۶۵/۲، عن ابن عمر

(۴) ام ابی داؤد نے ایسے بہت سے نام ذکر کئے ہیں اور ازراہ اختصار ان کی سندیں ذکر نہیں کیں ۶۷۷/۲

(۵) بخاری ۹۱۴/۲، عن سعید بن مسیب

(۶) صحیح مسلم، عن ابی ہریرۃ ۱۰۶/۲، حدیث نمبر ۲۰، باب تحریم التسمیۃ بملک الاملاک الخ

(۷) مسلم ۱۰۵۹/۲، حدیث نمبر ۱۰، باب کراہیۃ التسمیۃ بالاسماء الفبیحة، ابوداؤد ۱۰۶۶/۲، حدیث نمبر ۳۹۰۹، ترمذی ۱۹۳۶/۲، حدیث نمبر ۲۸۳۶، ابن

ماجہ ۲۶۹۹/۲، حدیث نمبر ۳۷۲۹۔

تنبأوا باللقاب۔ (الحجرات ۱۱)

ساتویں دن تک بچہ کا نام رکھ دینا چاہئے، بعض احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے، ویسے بہتر یہ ہے کہ ولادت کے دن ہی نام رکھ دیا جائے، چنانچہ حضرت ابواسید اپنے صاحبزادہ کی ولادت کے بعد اسے خدمت والا میں لائے، تو آپ ﷺ نے اسی وقت ان کا نام ”منذر“ تجویز کیا، (۲) حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیدائش شب میں ہوئی تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”رات میں میرے یہاں ایک بچہ تولد ہوا اور میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے نام پر ابراہیم علیہ السلام رکھا ہے۔ (۳)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”احمد، اللہ“)

اسناد

اسناد (الف کے کسرہ کے ساتھ) کے معنی سلسلہ روایت اور سلسلہ روایت بیان کرنے کے ہیں، یعنی میں نے یہ بات فلاں سے اور فلاں شخص نے فلاں دوسرے شخص سے روایت کی ہے۔ محدثین کے یہاں بجا طور پر اس کی بڑی اہمیت ہے، عبد اللہ بن مبارک کہا کرتے تھے کہ اگر سند بیان کرنے کا سلسلہ نہ ہوتا تو جو شخص چاہتا اور جو کچھ چاہتا کہہ گذرتا، اسحاق عبد اللہ بن ابی فروہ نے حافظ ابن شہاب زہری سے حضور ﷺ کی چند حدیثیں بیان کیں اور سند ذکر نہ کی، زہری نے کہا: اللہ تجھے ہلاک کرے، تجھے اتنی جرأت کیوں کر ہو گئی کہ بلا سند حدیث بیان کر دی، ایسی حدیثیں جس کی نہ کوئی جڑ ہے اور نہ سرا، شیخ ابوبکر احمد بن اسحاق کا ایک شخص سے مناظرہ ہوا، شیخ نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا مجھ سے فلاں شخص نے حدیث نقل کی ہے، اس دوسرے شخص نے کہا یہ چھوڑے

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو لفظ ”اللہ“

(۳) ابوداؤد ۳/۳۳۶، عن انس بن مالک

ایسے نام بھی نہیں رکھنے چاہئیں، جس سے شرک کا اظہار ہوتا ہو، جیسے عبد النبی (نبی کا بندہ) یا ایسے نام جس میں غیر مسلموں سے تسمیہ پیدا ہو، اور ناموں میں مسلمانوں کا شخص باقی نہ رہے، جیسے جمشید، آفتاب، ماہتاب، نسرین، یامین وغیرہ۔

اس کے برخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ناموں کو پسند فرمایا جس سے اللہ کی عبادت کا اظہار ہوتا ہو، جیسے عبد اللہ، عبد الرحمن وغیرہ، اسی طرح انبیاء کرام کے نام ابراہیم واسماعیل وغیرہ۔ (۱)

اسی طرح صحابہ کرامؓ اور سلف کے ناموں پر اپنے نام رکھنے چاہئیں اور ایسے ناموں کا انتخاب کرنا چاہئے کہ اول لمحہ سمجھ لیا جائے کہ یہ شخص مسلمان ہے، نام بامعنی ہونا چاہئے، اس لئے کہ نام کا اثر انسان کی ذات اور اس کے اوصاف پر بھی پڑتا ہے۔

ناموں کی ایک قسم کنیت ہے، کنیت اس نام کو کہتے ہیں جس میں باپ یا بیٹے کی طرف نسبت ہو، مثلاً ابوسفیان بمعنی سفیان کے باپ اور علی بن ابی طالب، ابوطالب کے بیٹے علی، سلف صالحین میں اس قسم کے ناموں کا کثرت سے رواج تھا، جیسے ابوبکر، ابوالحسن، ام سلمہ، ابن عمر، ابن مسعود وغیرہ، ایسے ناموں سے انسان کی شخصیت اور اس کے نسب کا اظہار ہو جاتا ہے، اس لئے ایسے نام رکھنے چاہئیں۔

اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہئے کہ ناموں میں بگاڑ پیدا نہ ہو، مثلاً کسی کا نام عبد الکریم یا عبدالرزاق ہو تو اس کو کریم یا رزاق کہا جائے، (۲) یہ سخت گناہ ہے اس لئے کہ یہ اللہ کے نام ہیں، اسی طرح اگر بچہ گونگایا کا نایا زیادہ لمبا ہو تو اس کو گونگا، لمبو کہنا بری بات ہے، اسی لئے قرآن نے تنبأوا باللقاب سے منع فرمایا ہے، ولا

(۱) ابوداؤد ۳/۱۵۸۹، حدیث نمبر ۹۰۳۹، وسائی عن امی وحب الحشمی

(۲) مسلم ۲۰/۲۰، عن سہل بن سعد ساعدی

(سند کے اعتبار سے حدیث کی قسموں اور اصطلاحات نیز سند عالی کی تحقیق وغیرہ کے لئے لفظ "حدیث" ملاحظہ ہو)۔

اسودین

لغوی معنی دو سیاہ چیزوں کے ہیں، عربی کے محاورہ میں سانپ اور بچھو کو کہتے ہیں، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نماز کی حالت میں بھی سانپ اور بچھو (اسودین) کو مار ڈالو۔ (۲)

نماز میں سانپ مارنے کا حکم

عام طور پر فقہاء نے اس حدیث کو اس صورت سے متعلق مانا ہے، جب عمل کثیر کے بغیر سانپ مار لیا جائے، چنانچہ حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر سانپ کو مارنے میں چلنے، اور بار بار وار کرنے کی ضرورت پیش آجائے، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اگر عمل کثیر کی نوبت نہ آئے، جیسے صرف پاؤں سے روند دے، یا چپل سے دبا دے، یا ایک ہی پتھر میں کام تمام کر دے، تو نماز فاسد نہیں ہوگی، (۳) — شوافع بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک ہی فعل میں سانپ کو مارنے کا عمل تمام ہو جائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اگر تین قدم مسلسل چلنا پڑا، یا تین بار مسلسل وار کرنا پڑا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ (۴)

سانپ، بچھو کے شرعی احکام

یہ دونوں ہی درندہ جانور ہیں، ان کا کھانا حرام ہے، (۵) یہ ناپاک ہیں، البتہ اگر یہ جل کر راکھ ہو جائیں تو خاکستر پاک شمار ہوگی، (۶) یہ چوں کہ موذی اور تکلیف دہ جانور ہیں، اس لئے ان کو

کہ مجھ سے فلاں نے کہا اور فلاں سے فلاں نے، شیخ کو اس قدر غصہ آیا کہ اس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: اے کافر! آئندہ تو پھر کبھی میرے گھر میں داخل نہ ہوگا، پھر کہا کہ اتنی سخت بات آج تک میں نے کسی کو نہیں کہی ہے۔

سند حدیث کی اہمیت

سند کا بیان کرنا اور زیادہ معتبر سند سے کسی حدیث کا حاصل کرنا خود حدیث اور صحابہ کے تعامل سے ثابت ہے، عطاء بن رباح سے مروی ہے کہ حضرت ابوالیوب انصاری نے محض ایک حدیث کی تجدید کے لئے جو ان کے علاوہ حضور ﷺ سے حضرت عقبہ بن عامر نے سنا تھا، اپنی کبر سنی کے باوجود مصر کا سفر کیا اور اپنے حفظ کی تجدید کی۔ (۱)

اسلام کا اعجاز

پیغمبر اسلام ﷺ کی نبوت کی ایک بری دلیل یہ بھی ہے کہ اس امت نے اپنے زوال و انحطاط اور ہزیمت و پسماندگی کے دور میں بھی کبھی علوم اسلامی کے سرچشموں سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے، انہی خدمات میں ایک حدیث رسول کا تحفظ ہے، جس نے حضور ﷺ کی پوری زندگی اور پیغام کی قلمی تصویر قیامت تک کے لئے محفوظ کر دی ہے اور پھر حدیث کا بھی ایک عظیم الشان، بے نظیر اور حیرت انگیز فن "سند کی تحقیق" اور "اسماء رجال" ہے کہ جس نے ان لاکھوں افراد کی زندگی اور ان کے متعلق معاصرین اور اخلاف کی رائے ریکارڈ کر دی ہے جن کا سند حدیث میں کہیں بھی ذکر ملتا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان کی قبروں کو ٹھنڈی رکھے۔

(۱) ملخص از: معرفة علوم الحديث: ۱۰۰-۱۰۱ لابی عبد اللہ حلکم تیساہوری

(۲) سنن ابو داؤد، حدیث نمبر ۹۲۱، باب العمل فی الصلوٰۃ، سنن ترمذی ۸۹/۱، باب ملحاء فی قتل الأسودین

(۳) شرح مہذب: ۳۸۰/۳

(۴) تاتار خانیہ: ۵۵۴/۲، نیز دیکھئے ہدایہ، ۱۳۳/۱

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۰۴/۳

(۶) اس لئے کہ حقیقت بدل جائے سے حکم بدل جاتا ہے، الفتاویٰ الہندیہ، ۴۴/۱

اللہ تعالیٰ نے اسے شفاء بھی عطا فرمائی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے تصویب فرمائی۔ (۷)

البتہ ضروری ہے کہ ایک تو اس کے لئے کفریہ اور شرکیہ الفاظ کا استعمال نہ ہو، دُعا اور کلام اللہ وغیرہ ہو، دوسرے یہ کہ یقین ہو کہ اصل مؤثر اور شافی خداوند قدوس ہے، یہ چیزیں محض ظاہری اسباب کے درجہ میں ہیں۔ جن روایات میں جھاڑ پھونک کی مذمت بیان کی گئی ہے اس سے وہ صورتیں مراد ہیں جس میں شرکائے فقرے موجود ہوں، جیسا کہ ایام جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔

(قیدی)



اسیر سے مراد وہ قیدی ہیں جو جنگ کے دوران گرفتار کر لئے جائیں یا کسی ملک کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں یا فوجیوں کو گرفتار کر لیا جائے، قیدی اپنے احکام کے اعتبار سے تین طرح کے ہیں :

(۱) خواتین اور بچے: ان کو عام حالات میں قتل نہ کیا جائے گا، خود آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، قبیلہ بنو قریظہ کی خواتین اور بچوں کو بھی آپ ﷺ نے قتل کے حکم سے مستثنیٰ رکھا تھا، (۸) البتہ اگر وہ حکومت اسلامی کے خلاف تدبیر و سازش میں شریک تھیں تو ان کو بھی قتل کیا جائے گا، فلا یقتلن باتفاق الا ان یکن ذوات رای۔ (۹)

اب ان کے لئے تین ہی راہیں رہ جاتی ہیں، فدیہ لے کر رہا کر دینا، بلا معاوضہ رہا کر دینا، غلام اور باندی بنا لینا۔

مارڈالتا واجب ہے، البتہ آگ میں جلانے کی ممانعت ہے، (۱) اصولاً ان کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے مگر چوں کہ گھر میں رہنے والے جالوروں (سواکن البیوت) میں ان کا شمار ہے: اس لئے ان کا جھوٹا محض مکروہ ہے، (۲) سانپ کے چمڑوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ (۳)

قدیم فقہاء نے سانپ کے چمڑے کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ناپاک ہی رہے گا: کیوں کہ وہ دباغت کا تحمل نہیں، (۴) لیکن موجودہ دور میں یہ قابل دباغت ہو گیا ہے، اس لئے اس کا استعمال درست ہوگا۔

سانپ پچھو کے لئے جھاڑ پھونک کا جواز

سانپ پچھو وغیرہ کے کاٹ لینے پر تعویذ یا جھاڑ پھونک جائز ہے، اس لئے کہ جھاڑ پھونک بدرجہ علاج ہے، خود حدیث سے بعض امراض کے لئے بعض آیات یا دُعاؤں کا پڑھنا ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بدعت کے معاملہ میں کمال احتیاط کے باوجود اپنی اہلیہ کو آنکھ کی ایک بیماری میں مشورہ دیا کہ درج ذیل دُعا پڑھ کر اپنی آنکھوں میں کافور کا چمڑکا ڈالیں۔

اذهب البأس رب الناس، اشف انت الشالی،

لاشفاء الاشفاء ک شفاء آلا یفادر سفعاً، (۵)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حکم فرمایا کہ ہم نظر میں کسی سے جھاڑ پھونک کر والیں، (۶) اسی طرح صحابہ کے ایک گروہ نے ایک مار گزیدہ شخص کو سورۃ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تھا، اور

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱۶۱/۵

(۳) الہدایہ: ۱/۳۰، کل احاب دمع فقد ظہر

(۵) مسلم ۲/۲۲۲، ابوداؤد ۲/۵۳۲، ابن ماجہ ۲/۲۵۲

(۷) دیکھئے تفسیر قرطبی ۱۵/۱۰۰-۱۶

(۹) رحمة الامة: ۳۸۲

(۲) قدوری: ۹

(۳) ہندیہ ۱/۳۶

(۶) بخاری ۳/۸۵۳، مسلم ۲/۲۲۳

(۸) ابوداؤد ۲/۳۶۲، ابن ماجہ ۲/۲۵۳-۲۵۴

(۲) مشرکین عرب کے مرد: ان کے لئے تین قسم کے سلوک ہیں یا تو ان کو قتل کر دیا جائے، جیسا کہ آپ ﷺ نے عقبہ بن ابی معیط کو قتل کر دیا تھا، (۱) اسیران بدر میں نصر بن حارث کو بھی قتل کیا گیا، (۲) یا ان کو بلا معاوضہ رہا کر دیا جائے، یا فدیہ لے کر آزاد کر دیا جائے، اللہ تعالیٰ فرمایا: فاما منا بعد واما فداء۔ (سورۃ محمد ۴)

رسول اللہ ﷺ نے اہل بدر کے ساتھ اسی پر عمل کیا اہل یمامہ کے سردار ثمامہ بن اثال کو بلا معاوضہ رہا فرما دیا، (۳) صلح حدیبیہ کے موقع پر اہل مکہ کا ایک ۸۰ نفری گروہ حملہ آور ہوا اور مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا، ان کو بھی آپ نے پروانہ آزادی عطا فرما دیا، (۴) البتہ مشرکین عرب کو غلام بنانے پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، احناف کے علاوہ جمہور فقہاء کی بھی یہی رائے ہے۔ (۵)

(۳) اہل کتاب وغیر عرب مشرکین: ان کے لئے چاروں باتوں کی گنجائش ہے، سزائے موت (قتل) بلا معاوضہ رہائی، یا معاوضہ رہائی، غلام بنالیتا، القتل والمن بغیر عوض والمطافاة والاسترقاق۔ (۶)

چنانچہ ابن شہاب زہری سے امام اوزاعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل نقل کیا ہے کہ کبھی ان کو قتل کر دیتے اور کبھی ان کو فروخت کر دیتے، ربما قتلہم و ربما باعہم، (۷) اور فروخت کرنا ظاہر ہے کہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ قیدیوں کو غلام بنایا جائے۔ اگر گرفتاری سے پہلے ہی کافر اسلام قبول کر لے تو اس کو گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ (۸)

قیدیوں کے سلسلہ میں ایک اور بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر

دشمنوں کے پاس مسلمان قیدی موجود ہوں تو قیدیوں کا باہم تبادلہ بھی عمل میں آ سکتا ہے، دو مسلمانوں کو بنو ثقیف نے گرفتار کر لیا تھا، مسلمانوں نے بھی بنو ثقیف کے حلیف بنو عقیل کے ایک شخص کو گرفتار کیا ہوا تھا، آپ ﷺ نے باہم ان کا تبادلہ فرمایا۔ (۹)

(احکام کی تفصیل کے لئے ابو عبیدہ کی "اموال" اور ابن قدامہ کی "المغنی" ملاحظہ کی جاسکتی ہے)۔

اشارہ

یہ ایک عام فہم لفظ ہے، فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ محسوس طور پر کسی چیز کے متعین کر دینے کو "اشارہ" کہتے ہیں، (۱۰) کسی چیز کو متعین کرنے میں اشارہ کو سب سے زیادہ اہمیت اور ترجیح حاصل ہے، چنانچہ تاجر خریدار قیمت یا سامان کی مقدار نہ بتائے، اس کے اوصاف نہ بتائے اور صرف اشارہ کر دے تو اس کے متعین ہو جانے کے لئے کافی ہے اور صرف اس کی وجہ سے معاملہ خرید و فروخت درست ہو جائے گا۔

اشارہ اور تسمیہ

اگر کہیں ایسی صورت پیش آ جائے کہ زبان سے نام کچھ اور لے لے اور اشارہ کسی اور چیز کی طرف کر لے تو اشارہ کا اعتبار ہوگا، نام لینے کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً کسی نے منکھ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں اس منکھ کے سر کے پر نکاح کرتا ہوں، حالاں کہ اس میں شراب تھی تو اس کے بول کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اشارہ کا لحاظ کیا جائے

(۲) حوالہ سابق، نیز دیکھئے تہذیب سیرت ابن ہشام ۱۶۸

(۳) ابوداؤد، حدیث نمبر: ۲۶۸۸، باب فی المن علی الاسیر لغير الفداء

(۶) المغنی: ۳۸۶/۸

(۸) راحة الامة: ۳۸۳

(۱۰) جمہرۃ القواعد الفقہ ۲/۱۳۷

(۱) البدایۃ والنہایۃ: ۳۰۵/۱-۳۰۶

(۳) بخاری، عن ابی ہریرۃ، حدیث نمبر: ۳۳۷۳، باب وفد نبی حنیفہ

(۵) راحة الامة: ۳۸۳

(۷) کتاب الاموال لاہی عبید: ۱۳۵

(۹) مسلم، عن عمران بن حصین، حدیث نمبر: ۱۶۳۱، کتاب النذر

اس آیت کا اصل مقصود یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حقیقت میں تمام تر تعریف کا مستحق ہے، لیکن خود اسی کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ تمام عالم کا پروردگار ہے، تو اللہ کی ربانیت اس آیت کا اشارۃ النص ہوگی۔

اور وہ مفہوم جو اس کلام سے سمجھا بھی جائے اور بولنے والے کا مقصود بھی ہو، اصطلاح میں ”عبارۃ النص“ ہے، مثلاً یہی مثال میں شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہونا اور دوسری مثال میں اللہ تعالیٰ کا قابل تعریف ہونا۔

حکم

اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے، عموماً ”اشارۃ النص“ سے اخذ کئے جانے والے مسائل و احکام اپنی دلالت اور وضاحت کے لحاظ سے قطعی ہوتے ہیں، (۳) اس طرح قرآن مجید کے اشارۃ النص کا بلا تاویل انکار کرنے والا فقہی قاعدہ کے مطابق کافر قرار پائے گا۔

اگر کہیں اشارۃ النص اور عبارت النص کے تقاضوں میں تضاد اور ٹکراؤ محسوس ہو تو عبارت النص سے ثابت ہونے والے احکام کو ترجیح ہوگی، (۵) مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ”نقصان دین“ (دین میں کمی) کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ تمہاری زندگی کا نصف حصہ اس طرح گزرتا ہے کہ تم نماز و روزہ سے معذور ہوتی ہو، اس سے حیض کے ایام کی طرف اشارہ مقصود

گیا اور جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا وہ چوں کہ شراب ہے اور شراب مسلمانوں کے لئے مہر بن نہیں سکتا اس لئے مہر مثل (۱) واجب ہوگا، اگر بول کا اعتبار کیا جاتا تو ایک مفکدہ سرکہ واجب ہوتا چاہئے تھا، اس لئے کہ اس نے زبان سے یہی لفظ کہا تھا اور سرکہ مہر بن سکتا ہے۔ (۲)

(گوگوں کے لئے اشارہ کا کیا حکم ہوگا؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو: ”اخرس“۔)

اشارۃ النص

اس مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی کلام کے اصل الفاظ سے سمجھ میں آئے، مگر وہ اس کلام کا مقصود اور مطلوب نہ ہو، مثلاً: *وعلی المولود لہ رزق*، جس کا بچہ ہے اس پر بچہ کی ماں کے خورد و نوش کا نظم واجب ہے، اس فقرہ کا اصل مقصود بیوی کا نفقہ اس کے شوہر کے ذمہ واجب قرار دینا ہے اور اسی لئے یہ آیت نازل ہوئی ہے، مگر خود اسی کلام سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اسی کی طرف اس کی نسبت کی جائے گی، اس لئے کہ اس آیت میں باپ کو ”مولود لہ“ (جس کے لئے بچہ جتا گیا ہو) سے تعبیر کیا گیا ہے، لہذا یہ حکم ”اشارۃ النص“ سمجھا جائے گا۔ (۳)

یا مثلاً: *الحمد لله رب العالمین*، (الفاتحہ ۱)

تمام تعریف اس خدا کے لئے جو تمام عالم کا پالنے والا ہے۔

(۱) مہر مثل سے مراد وہ مقدار ہے جو کسی عورت کے پوری سلسلہ کی خواتین کا مہر ہو، بشرطیکہ سن و سال، کنوار پن اور نکاح کنوار پن، نیز کرائی اور ارزانی میں دونوں یک سطح کے ہوں۔

(۲) ملا جیون، نور الانوار ۱۳۶

(۳) الہدایہ ۳۳۱/۳، مبدائع الصنائع ۲۷۹/۳

(۴) ملا جیون، نور الانوار ۱۳۶

(۵) آیات و احادیث کے مضامین میں دراصل کوئی تضاد ہوتا نہیں ہے، کہ تضاد تو عام انسانوں کے کلام میں بھی نقص سمجھا جاتا ہے، چہ جائے کہ خدا اور اس کے رسول کے کلام میں، البتہ ہر سے تصور عقل اور نادانیت سے کہیں کہیں ایسا محسوس ہوتا ہے، مثلاً اسی مثال میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں ہے، یہاں زندگی کے نصف حصہ کے معنی سے مدت حیض کا پندرہ دنوں ہونا معصوم ہوتا ہے اور یہ زندگی کا نصف حصہ ”خطر الہ ہر“ کا ترجمہ ہے، اس لئے کہ خطر کے معنی نصف سے ہیں، مگر شرط مطلقاً حیض حصہ اور کسی چیز کے جزو کے لئے بھی بولا جاتا ہے، پس اگر ترجمہ کر لیا جائے ”زندگی کا بعض حصہ“ تو دونوں حدیث کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

ہے، ”ایام حیض“ کو زندگی کا نصف حصہ قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مہینہ میں حیض کے پندرہ دن ہو سکتے ہیں، یہ بات گویا اشارۃً انص سے سمجھ میں آئی، جب کہ ایک دوسری حدیث میں جس کا مقصود ہی حیض کی مدت بیان کرنا ہے، حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت آپ ﷺ نے دس دنوں قرار دی ہے، اس طرح حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دنوں ہونا، اس حدیث کی عبارت انص سے معلوم ہوتا ہے۔

لہذا یہاں عبارت انص سے ثابت ہونے والے حکم، کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دنوں ہے، کو ترجیح ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ (۱)

اشتمال

کپڑے کو سرتا پاؤں اس طرح لپیٹ لینے اور کس لینے کو کہتے ہیں کہ ہاتھ بھی کسی طرف اٹھانہ سکے، اور اسی طرح اس کو بھی کہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر کپڑا بائیں کاندھے کے اوپر ڈال دیا جائے، ان میں سے پہلی صورت کو ”صما“ اور دوسری کو ”لبسۃ الصماء“ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اور یہ دونوں ہی طریقے نماز میں مکروہ ہیں۔ (۲)

اشربہ

شراب کی جمع ہے، شراب ہر بہتی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، جسے پیا جاسکے، خواہ حلال ہو یا حرام، لیکن شریعت کی اصطلاح میں ان مشروبات کو کہتے ہیں جو نشہ پیدا کرنے والی ہوں، والشراب لعة

کل مائع يشرب واصطلاحاً ما يسكر۔ (۳)
وہ مشروبات جو شرعاً حرام ہیں، چار طرح کے ہیں :

۱۔ خمر

خمر سے مراد انگور کا کچا رس ہے جس میں جوش پیدا ہو جائے اور جھاگ اٹھنے لگے، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک تمام حرام مشروبات میں جوش اور شدت کی کیفیت کا پیدا ہونا کافی ہے، جھاگ کا اٹھنا ضروری نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک جھاگ کا اٹھنا بھی ضروری ہے، حرمت شراب کے معاملہ میں بعض فقہاء احناف نے احتیاطاً صاحبین کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، وقیل بمؤخذ فی حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتیاطاً، (۴) اس کے علاوہ جن مشروبات پر خمر کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، وہ ازراہ مجاز ہے۔ (۵)

خمر کے احکام

خمر سے درج ذیل احکام متعلق ہیں :

(۱) حرام مشروبات میں سے اسی قسم کو ”خمر“ سے موسوم کیا جائے گا، پھر چوں کہ خمر کی حرمت قرآن مجید میں مصرح ہے، اس لئے اگر کوئی شخص اس کی حرمت کا منکر ہو اور اس کو حلال سمجھتا ہو تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، بکفر مستحلہا لانکارہ الدلیل القطعی۔

(۲) خمر بذاتہ حرام ہوگا، چاہے اس کی وجہ سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو، اس لئے اس کی زیادہ اور کم مقدار میں کوئی فرق نہیں ہوگا، ان عینہا حرام غیر معلول بالسكر ولا موقوف علیہ۔

(۳) چیشاب کی طرح نجاست غلیظ ہوگا، انہا نجسة

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۰۶، فیما یکرہ فی الصلاة وما لا یکرہ

(۳) ہدایہ ربیع چہارم ۷۷۷

(۱) نور الانوار: ۱۳۵

(۲) درمختار علی هامش الشامی: ۲۸۸/۵

(۵) رد المحتار: ۲۸۸/۵

لجاسة غلیظة كالبول -

(۳) مسلمان کے حق میں یہ بے قیمت ہو جائے گا، اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوگی، اگر کوئی شخص اس کو ضائع کر دے یا غصب کر لے تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، حتیٰ لایضمن متلفها و غاصبها ولا يجوز بيعها -

(۵) اس سے کسی بھی طرح کا نفع اٹھانا مثلاً جانوروں کو پلانا، زمین کو اس کے ذریعہ ترک کرنا، جسم کے خارجی استعمال اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوا و علاج وغیرہ جائز نہیں، و حرم الانتفاع بها ولو يشفى دواب والطين او نظر للتلهي اوفى دواء او دهن او طعام او غير ذلك -

(۶) اس کے پینے پر بہر حال حد جاری ہوگی، چاہے نشہ کی کیفیت پیدا ہوئی ہو یا نہیں ہوئی ہو، بعد شاربها وان لم يسكر منها -

(۷) خمر بننے کے بعد اگر اس کو پکایا جائے، یہاں تک کہ نشہ کی کیفیت ختم ہو جائے تب بھی اس کی حرمت باقی رہے گی، البتہ اب جب تک نشہ پیدا نہ ہو جائے اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

(۸) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا سرکہ بنانا درست ہوگا۔ (۱)

۲- منصف و باذق

انگور کے رس کو اس قدر پکایا جائے کہ اس کا نصف حصہ یا نصف سے زیادہ اور دو تہائی سے کم حصہ جل جائے اور نصف یا ایک تہائی سے زیادہ بچ رہے تو یہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شدت پیدا ہو جانے اور جھاگ پھینکنے کی صورت میں اور صاحبین کے نزدیک محض شدت پیدا ہو جانے کی وجہ سے حرام ہو جائے، اگر پکانے کے

بعد نصف مقدار باقی رہ جائے تو ”منصف“ اور ایک تہائی سے زیادہ ہو تو ”باذق“ کہتے ہیں، امام اوزاعی کے نزدیک یہ دونوں مشروب حلال ہیں۔

۳- سکر

مکھور سے حاصل کیا جانے والا کچا مشروب ”سکر“ اور ”نقع التمر“ کہلاتا ہے، یہ بھی حرام ہے، لہٰذا حرام مکروہ — شریک بن عبد اللہ کے نزدیک یہ حلال ہے۔

۴- نقع زبيب

کشمش سے حاصل کیا جانے والا کچا مشروب جس میں شدت اور جھاگ پیدا ہو جائے، — امام اوزاعی اس کو حلال قرار دیتے ہیں۔

حکم

ان تینوں مشروبات اور خمر کے احکام میں فقہاء نے فرق کیا ہے، اس لئے کہ احناف کے نزدیک ان کی حرمت خمر سے کمتر ہے، جن احکام میں فرق کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) ان مشروبات کی حرمت سے انکار کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، ان کی حرمت پر اتفاق نہیں ہے، پس ان کی حرمت قطعی باقی نہیں رہی، بلکہ اس کی حیثیت ایک اجتہادی مسئلہ کی ہے، لان حرمتها اجتہادية و حرمة الخمر قطعية -

(۲) ان مشروبات کے نجس ہونے پر فقہاء احناف متفق ہیں، تاہم بعض حضرات کے نزدیک یہ بھی نجاست غلیظہ ہیں اور بعض کے نزدیک نجاست خفیہ، سرخی اور صاحب نہرنے ان کے

نجاست خفیفہ ہونے کو ترجیح دی ہے۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اس مقدار میں حرام ہوں گے، جس سے نشہ پیدا ہو جائے، چنانچہ اگر اتنی مقدار میں پی گئی کہ نشہ نہ پیدا ہونے پائے تو شراب کی سزا (حد) جاری نہیں ہوگی، لا یمسح بالحد بشر بها حتی یسکرو و یجب بشرب لظرفۃ من الخمر۔

(۴) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مشروبات ذی قیمت (مقوم) ہوں گے، چنانچہ ان کو فروخت کرنا امام صاحب کے نزدیک درست ہوگا اور اس کو ضائع کرنے والے کو تاوان ادا کرنا ہوگا، البتہ یہ تاوان خود ان مشروبات کی شکل میں ادا نہیں کیا جائے گا بلکہ قیمت ادا کرنی ہوگی، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ مشروبات بھی بے قیمت ہیں۔

(۵) ان سے کسی طرح کا نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ (۱)

حلال مشروبات

اسی طرح جو مشروبات حلال ہیں، وہ چار ہیں، چاہے ان میں شدت پیدا ہو جائے :

(۱) کھجور اور کشمش کی نبیذ خواہ اس کو تھوڑا سا پکا دیا جائے،

ان طبع ادنیٰ طبخہ۔

(۲) کھجور اور کشمش کی مخلوط نبیذ، جس کو تھوڑا سا پکا دیا جائے۔

(۳) شہد، گہوں وغیرہ کی نبیذ چاہے پکائی گئی ہو یا نہیں۔

(۴) "مثلث عقی" — یعنی انگور کے رس کو اس قدر

پکایا جائے کہ دو تہائی جل جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے۔

لیکن اس کے حلال ہونے کے لئے بھی چند شرطیں ہیں :

اول یہ کہ ان مشروبات کے پینے کا مقصود لہو و لعب نہ ہو بلکہ

قوت حاصل کرنا مقصود ہوتا کہ نماز، روزے، جہاد میں سہولت ہو، یا کسی بیماری میں اس سے فائدہ پہنچنے کا امکان ہو، النفسوی فی اللیالی علی القیام و فی الايام علی الصیام و القتال لا عدا، الاسلام او التداوی لدفع الالام۔

اگر لہو و لعب مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے۔

دوم یہ کہ اتنی مقدار نہ ہو کہ اس سے نشہ پیدا ہو، اگر غالب گمان ہو کہ اس کے پینے سے نشہ آجائے گا تو پھر اس کا پینا درست نہیں۔

لیکن امام محمدؒ کو اس مسئلہ میں شیخین سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان مشروبات میں اگر شدت کی کیفیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی حرام ہو جاتے ہیں، چاہے مقدار کم ہو یا زیادہ، بہر حال وہ حرام ہوں گے، ان کے پینے پر شراب کی سزا نافذ کی جائے گی، اگر پی کر کوئی بحالت نشہ طلاق دے دے تو طلاق ہو جائے گی، نیز وہ نجس شمار ہوگا، یہی رائے ائمہ ملاح کی ہے اور اسی پر متاخرین احناف نے فتویٰ دیا ہے۔ (۲)

اور واقعہ یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر امام صاحب کے مسلک پر عمل کیا جائے تو فتنہ کا دروازہ کھل جائے گا اور اہل ہوا و ہوس کے لئے اپنی مطلب برآری کا ذریعہ ہاتھ آجائے گا۔

(۱) خمر کی حقیقت اور خمر کو سرکہ بنانے کا کیا حکم ہے؟ نیز اس کی شرعی سزا سے متعلق احکام لفظ "خمر" کے تحت ملاحظہ ہوں۔

اشعار

اونٹ کے گوبان پر معمولی زخم لگا کر تھوڑا سا خون بہا دینے اور اس کے جسم پر لگا دینے کو کہتے ہیں، — ایام جاہلیت میں حج میں قربانی کے طور پر لے جائے جانے والے جانوروں کے ساتھ یہ

طور پر علامت کے ایسا کیا جاتا تھا، اس لئے کہ سخت عارت گری اور لوٹ مار کے باوجود عرب "حرم شریف" اور "حج و قربانی" وغیرہ کا احترام کرتے تھے اور اس طرح یہ جانوران کی زد سے محفوظ رہتے تھے۔

حدیث سے اشعار کا ثبوت

اسلام کے آنے کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خود آنحضور ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع سے ذوالحلیفہ کے مقام پر اپنے اونٹ کا اشعار کیا ہے، (۱) خلفاء راشدین سے بھی اشعار کرنا منقول ہے، (۲) امام مالک نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اشعار کرنا نقل کیا ہے۔ (۳) ان روایات کی بنا پر امام مالک امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اشعار مسنون ہے، (۴) یہی رائے فقہاء احناف میں امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کی بھی ہے۔ (۵)

امام ابو حنیفہ کا نقطہ نظر

امام ابو حنیفہ کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کے نزدیک اشعار مکروہ ہے اور دلیل یہ ہے کہ یہ مثلہ ہے جس سے منع فرمایا گیا ہے، مگر یہ استدلال دو وجوہ سے کمزور ہے، اول یہ کہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ وہ زخم مثلہ ہوتا ہے جس سے صورت بگڑ کر رہ جائے، مثلاً ناک کاں وغیرہ تراش لینا، دوسرے مثلہ کی ممانعت کا واقعہ غزوہ احد کے بعد پیش آیا ہے اور آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع سے اور ۱۰ھ میں حجة الوداع میں اشعار کیا ہے، اس سے

صاف معلوم ہوتا ہے کہ اشعار اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی محققین اس کے خلاف ہیں، امام طحاوی نے امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کی توجیہ کی ہے کہ چوں کہ ان کے زمانہ میں اہل عراق اشعار میں بہت مبالغہ کرتے تھے اور تکلیف دہ حد تک زخمی کر دیا کرتے تھے، اس لئے ان کے حالات کو پیش نظر رکھ کر امام صاحب نے یہ حکم لگایا تھا اور اسی کو ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں ترجیح دیا ہے، (۱) اور یہ بات قرین قیاس ہے؛ کیوں کہ یہ بات بعید ہے کہ امام صاحب حدیث صحیح کے باوجود اس سے انکار کر جائیں۔

اشعار کے سلسلہ میں بعض روایات میں کوہان کی دائیں جانب، بعض میں بائیں جانب زخمی کیا جانا مروی ہے، اس لئے امام مالک کے یہاں بائیں جانب اور امام شافعی اور احمد کے یہاں دائیں جانب اشعار بہتر ہے، (۲) مگر بالاتفاق اشعار صرف اونٹ میں ہے کسی اور جانور میں نہیں۔

اشہاد

اشہاد کے معنی گواہ بنانے کے ہیں۔

حق شفیعہ میں اشہاد

فقہ کی اصطلاحات میں ایک "طلب اشہاد" ہے، جس کا تعلق شفیعہ کے احکام سے ہے، اگر کسی شخص کو کسی زمین میں حق شفیعہ حاصل ہو اور صاحب زمین اس کی اطلاع کے بغیر کسی اور سے

(۲) بذل المجہود، ۸۹/۳

(۱) بحاری، حدیث نمبر: ۳۱۵۷، باب غزوة الحديبية

(۳) مؤطا امام مالك، حدیث نمبر: ۱۶۰۷، باب فی الصدی حین یساق، عن ابن عمر

(۵) الهدایہ: ۲۵۶/۱، باب الاحرام

(۴) بداية المحتشد، ۲۷۷/۱

(۷) بداية المحتشد، ۲۷۷/۱

(۶) بذل المجہود، ۸۹/۳

ابتداء اسلام میں بھی یہی حکم برقرار رہا اور ان مہینوں میں جہاد سے منع کیا گیا، ۷ھ میں جب صلح حدیبیہ کے مطابق آپ ﷺ عمرہ کی ادائیگی کو مدینہ سے روانہ ہوئے تو صحابہ کو اشکال ہوا کہ ایک تو ہم جہاں جا رہے ہیں وہ حرم شریف ہے جس میں قتل و قتل حرام ہے اور یہ مہینہ بھی ذوقعدہ کا ہے، جو اشہر حرم میں داخل ہے اور اس میں بھی جہاد ممنوع ہے، اس طرح زمان و مکان اور وقت و مقام ہر دو لحاظ سے ہمارے لئے جہاد روا نہیں ہے، اب اگر کفار مکہ آمادہ جنگ ہو جائیں تو ہم کیا کریں۔

نسخ یا استثناء

قرآن مجید میں سورہ بقرہ کی آیت نمبر: ۱۹۱ میں اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مسلمان ان حالات میں دفاع کے لئے ہتھیار اٹھا سکتے ہیں، بعض حضرات نے اس آیت کو اشہر حرم کے احکام کے لئے نسخ مانا ہے کہ اب ان مہینوں میں جہاد کی ممانعت نہیں رہی، اور بعض حضرات نے اس کو ایک استثناء قرار دیا ہے کہ جنگ کی ابتداء اب بھی ان مہینوں میں ممنوع ہے، البتہ ممانعت کی جاسکتی ہے، اس طرح اشہر حرم کے احکام اب بھی باقی ہیں، (۲) اور شاید یہی رائے زیادہ صحیح ہے۔ واللہ اعلم

اشہرج

حج کے مہینوں کو کہتے ہیں۔

ایام جاہلیت میں بھی شوال تا ذوالحجہ کو ”حج کے مہینے“ قرار دیا جاتا تھا، اسلام نے بھی اس کو باقی رکھا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شوال (۳)، ذوقعدہ اور ذوالحجہ کے ابتدائی دس ایام، امام شافعیؒ کے یہاں دونوں مہینوں کے علاوہ ذوالحجہ کے ۹/ایام اور امام مالک کے

فروخت کر دے جب کہ شفعہ کا حقدار خود اس زمین کو لینے پر آمادہ اور خواہش مند ہے تو اسے چاہئے کہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اول تو جوں ہی اطلاع ملے اپنے حق کے مطالبہ کا اظہار کرے اور اسے اصطلاح میں ”طلب مواثبت“ کہتے ہیں، دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ اگر زمین ابھی بیچنے والے کے قبضہ میں ہے تو اس کے پاس ورنہ خریدار کے پاس، یا خود زمین کے پاس جا کر لوگوں کو گواہ بتائے کہ صاحب زمین نے یہ زمین فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کر دی ہے، آپ حضرات گواہ رہیں کہ شفعہ کے حقدار ہونے کی حیثیت سے میں یہ زمین خرید کروں گا۔

اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ”طلب اشہاد“ اور ”طلب تقریر“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اب اس کے بعد زمین پر اس کا حق شفعہ ثابت ہو گیا۔ (۱)

اشہر حرم

اسلام سے پہلے

اہل عرب میں قدیم زمانہ سے تین ماہ حج کے لئے مختص تھے اور ایک ماہ عمرہ کے لئے، اس طرح چار مہینوں شوال، ذوقعدہ، ذوالحجہ اور رجب میں مسافروں اور راہ گروں کے جان و مال اور آبرو پر دست درازی سے احتراز کیا جاتا تھا، اور لطف کی بات یہ تھی کہ جب ان کی نیت بدلتی اور پیادہ صبر لبریز ہوتا تو ان مہینوں میں بھی قتل و غارت اور جنگ و جدال کا بازار گرم کرتے اور ایک دوسرے مہینہ کو اس کے بدلہ میں حرام قرار دے لیتے، اس خود ساختہ عمل کا نام ان کے یہاں ”نسی“ تھا اور یہی چار مہینے اشہر حرم کہلاتے تھے۔

(۱) الہدایہ ۴۰، باب طلب الشفعۃ والخصومة فیہا

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۶/۱، مکتب المناسک

(۳) ملاحظہ فرمائیے، الجامع لاحکام القرآن ۲/۲۵۲

یہاں پورے تین ماہ اشہرج ہیں، (۱) اور ان مہینوں کی طرف خود قرآن نے، الحج اشہر معلومات، (المقرہ: ۱۹۷۷) سے اشارہ کر دیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

ان مہینوں کے اشہرج ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص شوال سے پہلے ہی حج کا احرام باندھ لے تو امام شافعی کے یہاں تو احرام ہی صحیح نہ ہوگا اور اگر اسی احرام پر تکبیر کر کے حج ادا کر لیا جائے تو حج بھی نہ ہوگا، امام مالک (۲) اور امام ابوحنیفہ (۳) کے یہاں حج تو ہو جائے گا، مگر اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا۔

عمرہ کا حکم

اسلام سے پہلے عرب جاہلیت کا خیال تھا کہ ان مہینوں میں عمرہ کرنا مکروہ اور سخت گناہ کی بات ہے، اسلام نے آکر اس میں یہ ترمیم کی کہ جو لوگ میقات کے حدود میں رہنے والے ہیں اور اس طرح حرم شریف سے قریب ہیں، ان کے لئے تو اشہرج میں حج و عمرہ کو جمع کرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی قربت کی وجہ سے آئندہ اور کبھی بھی اس عبادت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں — البتہ جو لوگ میقات (۴) سے باہر کے رہنے والے ہیں، ان کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اشہرج ہی میں عمرہ کر لیں، اب اگر وہ ایک ہی ساتھ میقات ہی سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ لے تو یہ فقہ کی اصطلاح میں "قرآن" کہلائے گا، اور اگر میقات سے صرف

عمرہ کا احرام باندھا تو یہ تمتع ہوگا اور ان دونوں ہی طرح کے حج کے بعد شکرانہ کے طور پر قربانی واجب ہوگی، جو بکری، اونٹ یا گائے کے ذریعہ ادا کی جاسکتی ہے اور جو شخص قربانی کی استطاعت نہیں رکھتا، اس پر دس روزے اس طرح واجب ہیں کہ تین روزے تو ایام حج میں نویں تا ریح تک مکمل کر لے اور بقیہ سات روزے حج کے فراغت کے بعد جب چاہے اور جہاں چاہے رکھے۔ (۵)
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "حج")

اصح (انگلی)

عربی زبان میں یہ لفظ امرہ کے زیر، زیر، پیش اور اسی طرح ب کے زیر، زیر، پیش تینوں حرکتوں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، اس طرح اس میں دو لغتیں ہیں: أصبع، أصبع، أصبع، أصبع، أصبع، أصبع، أصبع، أصبع، أصبع، أصبع — اس کے معنی انگلی کے ہیں، ہاتھ پاؤں کی تمام انگلیوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علاحدہ علاحدہ نام بھی ہیں۔ (۶)

تسبیح پڑھنے کے لئے انگلیوں کا استعمال اور اسے گننا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ (۷)

اسی طرح بسا اوقات حساب جوڑنے کے لئے بھی آپ ﷺ نے انگلیوں کا استعمال کیا ہے، جیسا کہ مہینوں کے ایام کے سلسلہ میں مشہور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے انگلیوں سے ۳۰ اور ۲۹ دن بتائے۔ (۸)

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۵، ابن شدہ، حاشیہ: کتاب التَّحَلُّلِ، ص ۱۰۷، باب: یَا سَہ۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۵، یہاں بھی امام ابوحنیفہ کی رائے نقل کرنے میں ابن شدہ نے غلط کیا ہے۔

(۳) الفقه الاسلامی وادلہ ۳/۶۳

(۴) معجم لغة الفقہاء ۷/۱۰۷، تہذیب و تہذیب میں جہاں سے بغیر احرام کے حرم نہیں جاسکتا۔

(۵) الہدایہ ۲/۳۵۹، باب القرآن، و حجة الامۃ ۱۳۳، باب صفة الحج (۶) المنجد فی اللغة ۲/۱۵، مادہ: ص، ب، ع

(۷) ترمذی: عن عبد اللہ بن عمرو، الرقم: ۳۳۸۶، المعجم: ۱۷، باب ملحاء فی عقد التسمیج

(۸) بحاری ۲/۲۲۹، باب قول النبی ﷺ: ایا ربینہ الهلال فصوموا، مسلم عن حابر ۱۰۸۳، باب الشهر بکونه تسعاً و عشرين

اگر کوئی شخص کسی کی انگلی کاٹ ڈالے تو آپ ﷺ نے دس اونٹ اس کی دیت قرار دی، اور ہاتھ پاؤں کی تمام انگلیوں کو اس حکم میں مساوی قرار دیا۔ (۱)

اصفرار

اصفرار کے لغوی معنی زرد پڑنے کے ہیں، فقہ کی کتابوں میں اصفرار شمس یعنی آفتاب کے زرد پڑنے کے الفاظ آتے ہیں، اس وقت سے غروب شمس تک نماز پڑھنا جائز نہیں اور یہ اوقات مکروہ ہیں، اس لئے کہ عموماً یہی تینوں اوقات ہوتے ہیں جن میں آفتاب کی پرستش کرنے والے آفتاب کی پرستش کرتے ہیں، پس ان کے حکم سے بچنے کی غرض سے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے احتراز کا حکم دیا گیا ہے، مگر اس حکم سے خود اس دن کی نماز عصر جس کی ادائیگی ابھی باقی ہو، مستثنیٰ ہے اور اس کو ادا کیا جاسکتا ہے۔

اصفرار شمس سے مراد کیا ہے؟ اس کی تشریح میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض حضرات نے کہا کہ ڈوبنے میں ایک نیزہ باقی رہ جائے، فتاویٰ ظہیر یہ میں ہے کہ دیر تک اس پر نظر جمائی جاسکے، درمختار میں ہے کہ جب سورج کو دیکھنے کی وجہ سے آنکھ خیرہ نہ ہو، اور صاحب ہدایہ نے بھی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۲)

اصل

اصل کے لغوی معنی جڑ اور بنیاد کے ہیں، فقہاء اس کو مختلف مواقع پر مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی اس کو اولیٰ اربعہ پر بولا جاتا ہے اور کبھی فقہی اصول و کلیات پر۔

”قیاس“ میں اصل اس نص کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کو قیاس کیا جاتا ہے، اس طرح گویا ”مقیس علیہ“ ہی کا دوسرا نام اصل ہے، — قضاء میں وہ چیز اصل کہلاتی ہے جس کی تائید میں ظاہر حال ہو، مثلاً اگر کسی صنعت کار سے کوئی کام لیا جائے اور صنعت کار کا دعویٰ ہو کہ میں نے یہ کام اجرت پر کیا تھا اور دوسرا شخص کہے کہ اس نے تمہارے کیا تھا تو عام حالات میں چوں کہ ایسے اربابِ حُرُفِ اُجرت ہی پر کام کرتے ہیں، اس لئے اُجرت پر کام اصل متصور ہوگا اور اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، فقہی قواعد کو بھی ”اصل“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، بلکہ بعض اہل علم فقہی قواعد کو ”الاصل“ ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

ادم

اس آدمی کو کہتے ہیں جو قوتِ سماعت سے محروم ہو، ایسا شخص قاضی نہیں ہو سکتا۔ (۳)

بہرے آدمی کے سامنے اگر آیت سجدہ پڑھی جائے تو اس پر سجدہ تلاوت واجب نہیں ہوگا، (۴) بہرے گواہوں کی موجودگی نکاح صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ایسے گواہوں کی موجودگی ضروری ہوگی جو سن سکتے ہوں۔ (۵)

أصول الدین

علم کلام کو اصول الدین اور فقہ اکبر بھی کہا جاتا ہے، اصطلاح میں اس علم کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ دینی عقائد کو دلائل سے ثابت

(۱) سنن نسائی: عن ابی موسیٰ ۴۷۴، باب عقل الاصاب

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۷۷/۳

(۳) طحطاوی علی مراقی الفلاح: ۴۷۹، ولا تجب علیہ بتلاوة غیرہ، باب سجود التلاوة

(۴) مفتاح السعادة: ۱۹/۳

(۵) فتاویٰ عالمگیری: ۲۶۸/۱

(۶) الہدایہ: ۸۳/۱، فصل و يستحب الاسفار بالفجر

اصول فقہ

اصل کے ایک معنی ماخذ اور اصل کے بھی ہیں، اس طرح لغوی معنی فقہی ماخذ کے ہو گئے۔

اصطلاح میں اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ احکام کے استنباط اور شریعت کے بنیادی ماخذ سے جزوی مسائل اخذ کرنے کے قواعد اور ضابطے معلوم ہو سکیں، اور یہی احکام استنباط کا ملکہ حاصل کرنا اس فن کا مقصود اور مقصود ہے، اس کا موضوع یعنی جو چیزیں اصلاً اس فن میں زیر بحث رہا کرتی ہیں "کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس" ہیں۔ (۱)

ان چاروں امور کے علاوہ بعض اور ضمنی ماخذ بھی ہیں، جن سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے، مثلاً ام سابقہ کی شریعت عرف و عادت، امام ابو حنیفہ کے یہاں استحسان، امام مالک کے یہاں مصالح مرسلہ، حنابلہ کے یہاں اصحاب — اصول فقہ میں انہیں مصادر شرع اور طریقہ استنباط سے بحث کی جاتی ہے۔ (اصول فقہ کی تاریخ پر اختصار کے ساتھ مقدمہ میں روشنی ڈالی جا چکی ہے، قارئین مراجعت کر سکتے ہیں)۔

(قربانی)

اضحیہ

"اضحیہ" کا لفظ حرکات و حروف کے تھوڑے تغیر کے ساتھ چار طرح سے نقل کیا گیا ہے، اضحیہ (ہمزہ کے پیش کے ساتھ) اضحیہ (ہمزہ پر زبر) ان کی جمع اضافی آیا کرتی ہے، ضحیہ، اس کی جمع ضحایا استعمال ہوتی ہے اور اضحیٰ (ہمزہ کے زیر کے ساتھ) جس کی جمع اضحیٰ ہے، اور اسی کے مطابق بقرعید کے دن کو "یوم الاضحیٰ" کہتے ہیں، (۲) معنی ان تمام ہی الفاظ کے قربانی کے ہیں۔

کرنے اور شبہات کا ازالہ کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے، (۶) اس کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات ہے، اور دراصل اسلام کے تمام ہی مابعد الطبیعی عقائد سے اس علم میں بحث ہوتی ہے۔ علم کلام کی تاریخ بہت وسیع ہے، اس فن میں دو شخصیتیں ہیں جن کو اہل سنت والجماعہ کے اعتقادی مسائل میں دو دبستان فکر کا مؤسس کہا جاتا ہے، ایک ابوالمصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی (متوفی: ۳۳۳ھ) جو حنفی ہیں، دوسرے امام ابوالحسن اشعری (متوفی: ۳۲۳ھ) جو شافعی ہیں۔

اصول شرع

شریعت کی وہ بنیادیں جن پر تمام فقہی احکام و مسائل کی بنیاد ہے، چار ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس، اس لئے کہ احکام کا تعلق یا تو براہ راست نص سے ہو گا یا نہیں، اگر نص یعنی وحی سے ہو تو وحی کی دو قسمیں ہیں، وہ جن میں الفاظ بھی الہامی ہیں اور وہ "قرآن مجید" ہے، اور وہ جن میں معنی اور مقصود تو الہامی ہے مگر الفاظ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے، یہ "سنت" ہے اور اگر نص سے متعلق نہ ہو تو یا پوری امت کا اس پر اتفاق ہو گا اور اسی کو "اجماع" کہتے ہیں، یا اس پر امت کا اتفاق تو نہ ہو لیکن کتاب و سنت کے نظائر کی روشنی میں یہ قیاس کیا گیا ہو اور اسی کا نام "قیاس" ہے۔

ان کے علاوہ فقہ کے کچھ اور ماخذ بھی ہیں، جو ضمنی ماخذ کہلاتے ہیں، ان میں استحسان، مصالح مرسلہ، عرف و عادت، ام سابقہ کی شریعت، آثار صحابہ وغیرہ ہیں، مگر یہ سب بھی دراصل انہیں چار بنیادی ماخذ میں داخل ہیں۔

(ان کی تفصیلات اپنی اپنی جگہ دیکھی جاسکتی ہیں)

اسلام سے پہلے اور اوائل اسلام میں مختلف تقریبات تھیں جن میں قربانی کی جاتی تھی، اونٹنی کا پہلا بچہ خدا کی نذر کیا جاتا تھا، اور اس کی قربانی ہوتی تھی، اس کو ”فرع“ کہتے تھے، حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ ما قبل اسلام کا تھا، (۱) رجب کے شروع میں بھی قربانی کی جاتی تھی جس کو ”مترہ“ اور ”رعیہ“ کہا جاتا تھا، جاہلیت میں یہ قربانی بتوں کے آستانوں پر ہوتی تھی اور قربانی کے بعد جانور کے سر کو اس کے خون سے رنگ دیا جاتا تھا، اسلام کے اوائل میں بھی اس شرکانہ رسم کو ختم کر کے اصل قربانی باقی رکھی گئی، چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے مترہ کا حکم فرمایا، امام ترمذی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، (۲) اور امام ابو داؤد کا خیال ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، (۳) یہی رائے عام فقہاء اور جمہور امت کی ہے، تاہم مشہور تابعی اور معبر ابن سیرین کے بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ وہ اس حکم کو باقی سمجھتے تھے اور خود اس پر عامل بھی تھے۔ (۴)

قربانی کا ثبوت

تاہم قربانی کی دو صورتیں ایسی ہیں جو باقی ہیں اور ان کی مشروعیت پر اجماع ہے، (۵) ایک ”بقر عید“ کی اور دوسرے ”حج“ کی جو حج و عمرہ کی دو گانہ سعادت حاصل کرنے والے حجاج یعنی ”قارن“ اور ”متمتع“ کرتے ہیں۔

ان قربانیوں کا ثبوت خود قرآن مجید اور احادیث نبوی میں موجود ہے، قرآن مجید کی جن آیات میں قربانی کا ذکر ہے ان میں

سے دو تو بہت واضح ہیں، فصل لربک والحر۔ (الکوثر: ۲) یہاں تین ایسے قرائن ہیں جس نے ”نحر“ کے معنی ”قربانی“ ہونے کے متعین کر دیئے ہیں، اول یہ کہ قرآن میں اکثر مقامات پر نماز کے ساتھ مالی عبادت مثلاً زکوٰۃ کا ذکر کیا گیا ہے، یہاں صلوٰۃ کے ساتھ ”نحر“ کا لفظ ہے، اگر اس کے معنی قربانی کے ہوں تو پھر قرآن کی عام ترتیب قائم رہے گی، دوسرے عربی زبان کے عرف میں ”نحر“ کے لفظ سے ذہن فوراً قربانی کی طرف منتقل ہوتا ہے، (۶) تیسرے سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے ابن جریر وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث واقعہ حدیبیہ کے موقع سے نازل ہوئی، آپ ﷺ نے خطبہ دیا، دو گانہ نماز ادا فرمائی اور قربانی کی، (۷) جو گویا اس آیت کی عملی تفسیر تھی، پھر یہ کہ امام مجاہد اور قتادہ جیسے اہل علم — کہ تفسیر میں ان کا جو مقام ہے وہ محتاج اظہار نہیں — بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۸)

قل ان صلاحی ولسکی ومحبای وممائی فذرب

العالمین۔ (الانعام ۱۶۳)

”نسک“ کا لفظ قرآن میں کئی مواقع پر قربانی کے لئے استعمال ہوا ہے، (الحج ۳۳، البقرہ ۱۹۶) گو کہ یہ لفظ اعمال حج کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن چوں کہ یہ آیت مکی ہے اور حج کی فرضیت مدینہ میں ہوئی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ یہ لفظ قربانی ہی کے معنی میں ہو۔

حدیثیں جو قربانی کی بابت وارد ہیں، ان کی تعداد بے شمار

(۱) صحیحین کے الفاظ ہیں: کائنوا یتذبحونہ لطواغبتہم (عن ابی ہریرۃ)

(۲) قال الترمذی: هذا حدیث غریب ضعیف الاسناد، حدیث نمبر ۵۱۲، باب ما جاء فی الفروع

(۳) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر ۲۸۳۱، ۲۸۳۲، باب فی العنبرہ

(۵) نووی، شرح مسلم، رجمۃ الامۃ ۱۴۸، کتاب الاصحہ

(۷) روح المعانی ۲/۶۳

(۲) ملاحظہ ہو نزقۃ المفاتیح، باب العنبرہ

(۶) احکام القرآن ۵۸۵/۳

(۸) تفسیر مطہری ۲۵۳/۱

ہے تاکہ اہل ایمان اس راہ سے پہنچنے نہ پائیں۔

حکم

جہاں قربانی کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، وہیں اس کی حیثیت اور حکم کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور ان کے شاگردوں قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سنت ہے، (۲) امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک بھی سنت مؤکدہ ہے، (۳) تاہم ایام قربانی میں اس کی قیمت کے صدقہ کر دینے سے قربانی کرنا بہر حال بہتر ہے، (۵) خواہ نفل (۶) قربانی ہی کیوں نہ ہو، کہ صدقہ کے ذریعہ صرف غرباء کی اعانت ہوتی ہے اور قربانی کے ذریعہ سنت ابراہیمی بھی تازہ کی جاتی ہے۔

پھر احتاف کے یہاں بعض قربانیاں تو غریب اور مالدار دونوں پر واجب ہیں، بعض صرف مالداروں پر اور بعض صرف غرباء پر، مالدار اور غریب دونوں پر قربانی نذر کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور اس پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے، مالدار پر بقرعید کی قربانی واجب ہوتی ہے جو غرباء پر واجب نہیں ہوتی اور اگر بقرعید میں قربانی کی نیت سے جانور خرید کیا تو اگر وہ شخص غریب تھا تو اس خرید کردہ جانور کی قربانی بہر حال کرنی ہوگی کہ یہ اس کے لئے "نذر" کے درجہ میں ہے اور اگر مالدار تھا تو وہی جانور قربانی کے لئے متعین

ہیں اور حد تو اتر تک ان کے پہنچنے میں کوئی شبہ نہیں، (۱) اس سے اس بات کا اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ منکرین حدیث حضرات کا قربانی کی مشروعیت سے انکار و لائل کے اعتبار سے کوئی معقولیت نہیں رکھتا، اس کا انکار خود قرآن کا انکار ہے، اس سے انحراف حدیث متواتر کو تسلیم کرنے سے انحراف ہے اور اس سے گریز امت کے اس اجماع و اتفاق سے گریز ہے جو عہد رسالت سے آج تک پوری امت مسلمہ کے درمیان ایک متفق علیہ امر رہا کیا ہے۔

یہ قربانی اس عظیم الشان اور معروف واقعہ کی یادگار ہے کہ اللہ کے بندہ خلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا کی خوشنودی حاصل کرنے اور امتحان محبت میں پورا اترنے کی غرض سے خود اپنے صاحبزادہ حضرت اسماعیل (۲) علیہ السلام کے حلقوم پر چھری چلائی تھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور رحمت سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو بچالیا اور ان کی جگہ ایک فیبی مینڈھاؤن کر دیا گیا۔

فداکاری و خود سپردگی اور اطاعت و محبت کی یہ ایسی مثال تھی کہ شاید چشم فلک نے یہ اس سے پہلے دیکھی ہو اور نہ اس کے بعد، اسلام نے اس عبرت آمیز اور عظمت خیز واقعہ کو امت مسلمہ کے لئے ایک یادگار بنا دیا جو ہر سال ان سے اطاعت و وفا کے عہد و پیمان کی تجدید کراتا اور پائے ابراہیمی کے نقوش جاوداں کو زعمہ کرتا

(۱) مستبے از حروارے ملاحظہ ہو عن انس (بخاری ۵۵۴۶، باب سنة الاضحية، مسلم ۵۰۸۷، باب استحباب استحصان الاضحية) عن عائشة (مسلم ۱۹۶۷، باب الاضحية) عن حذیفہ (مسلم ۵۰۸۲۳، باب سنة الاضحية) عن عقیقہ (بخاری ۵۵۴۷، باب فسمۃ الاضاحی من الناس) مسلم ۱۹۶۵، باب سنة الاضحية) عن انس بن عمر، بخاری ۵۵۴۷، باب ما یؤکل من لحم الاضاحی، عن ام سلمہ، مسلم ۱۹۶۷، باب الاضاحی عن حمیش، ترمذی ۱۹۹۵، باب ما جاء فی الاضحية عن انس، ابو داؤد ۳۱۴۲، عن ابی سعید، ابو داؤد ۳۱۴۸، باب ما یسجد من الاضاحی، عن مر، عن عمار، مؤلف ماہ مالک ۳۷۷، باب ما یبھی عنہ من الضحلیا، عن حذیفہ، بخاری ۵۵۴۶، باب من دبح قبل الصلاة اعاد، مسلم ۱۹۶۰، باب وقتها، عن انس، دارمی ۱۹۵۱، باب السنة فی الاضحية، عن حذیفہ، مسند احمد ۳/۱۵۰۰۳، ۳۷۵/۳۔

(۲) ان کے تھے "اسمعیل" صحیحہ، اتفاق ۱۱۰۰، یہاں اس بحث کا موقع نہیں، وہ لائل ریہہ قوی ہیں جو حضرات اہل بیت کے لئے بتاتے ہیں۔

(۳) الشرح الصغير ۳/۱۳۷، المغنی ۶/۱۶، مرجعہ الامۃ ۱۳۸

(۴) خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۰۹

(۵) المسوط ۳/۳۰۸، البحر الرائق ۳۲۲/۸

(۶) خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۰۹، المغنی ۸/۹۱۸

نہیں اور خاص جانور کی قربانی اس پر واجب نہ ہوگی، (۱) جن لوگوں پر قربانی واجب ہو، ان کے لئے ایام قربانی میں جانور کی قیمت صدقہ کر دینا کافی نہ ہوگا اور قریضہ قربانی ابھی باقی رہے گا۔ (۲)

شرطیں

قربانی واجب ہونے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک سنت مؤکدہ قرار پانے کے لئے شرط ہے کہ :

(۱) قربانی کرنے والا مالدار اور مستطیع ہو، — البتہ مالدار کا کیا معیار ہے؟ اس میں اختلاف ہے، احناف کا مشہور قول ہے کہ گھر، گھر کے ضروری سامان اور سواری کے علاوہ سونا چاندی اور زمین کی شکل میں اتنی چیز موجود ہو جس سے (ساڑھے باون) تولہ چاندی (دوسو درہم) خرید کی جاسکے اور اگر ایسی زمین ہو جو کاشت کے لئے استعمال ہو رہی ہو تو اس کی سالانہ پیداوار اتنی مقدار میں ہو کہ سال بھر کی خوراک فراہم ہو جائے، (۳) امام مالکؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک جو اپنے سال بھر کی خوراک کا مالک ہو وہ مالدار شمار ہوگا، (۴) چاہے زمین یا کسی اور شکل میں اتنی مالیت موجود ہو۔

(۲) مسلمان ہو، کافر پر قربانی واجب نہیں۔

(۳) مقیم ہو، مسافر نہ ہو، (۵) اسی لئے حجاج پر بقر عید کی قربانی واجب نہیں، (۶) ہاں اگر وہ پندرہ دن پہلے سے مکہ میں مقیم ہو تو قربانی بھی واجب ہو جائے گی، (۷) خواہ وہیں کرے یا اس کی

طرف سے اس کے وطن میں کی جائے، بالغ اور عاقل ہونا ضروری نہیں، چنانچہ نابالغ نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو تو اس کے مال کا نگران (وصی) یا اس کا ولی اس میں سے قربانی کرے گا، (۸) نیز قربانی واجب ہونے میں مرد و عورت کے احکام یکساں ہیں۔ (۹)

قربانی واجب ہونے کی شرطوں میں قربانی کے آخری وقت کا اعتبار ہے، مثلاً: ۱۲/ ذوالحجہ کو غروب آفتاب سے پہلے غریب مالدار ہو گیا یا کافر مسلمان ہوا تو اب اس پر قربانی واجب ہوگئی۔ (۱۰)

جانور اور ان کی عمریں

چار طرح کے جانور ہیں، جن کی قربانی کی جاسکتی ہے :

۱- اونٹ اور اونٹنی

جو پانچ سال کا ہو اور اس کا چھٹا سال شروع ہو گیا ہو، البتہ اونٹ کے مقابلہ اونٹنی کی قربانی زیادہ بہتر ہے۔

۲- بیل اور گائے

جو دو سال کے ہوں اور تیسرے سال میں قدم رکھ چکے ہوں، گائے کی قربانی بیل سے زیادہ بہتر ہے، بھینس (نرو مادہ) بھی گائے بیل کے حکم میں ہے۔ (۱۱)

۳- بکری، بکرا، (غنم)

اسی حکم میں مینڈھا اور دنبہ بھی ہے، ان جانوروں کی عمر بھی کم سے کم ایک سال ہونی چاہئے، البتہ دنبہ چھ ماہ کا ہو اور سال بھر کا

(۲) عالمگیری ۲۹۱/۵

(۳) الشرح الصغير ۱۳۷/۲

(۶) الشرح الصغير ۱۳۷/۲، عالمگیری ۲۹۳/۵

(۸) تاتار خانیہ ۳۶۵/۲

(۱۰) حوالہ سابق، خلاصۃ الفتاویٰ ۳۰۹/۳

(۱) فتاویٰ عالمگیری ۲۹۱/۵، کتاب الاضحیہ

(۳) عالمگیری ۲۹۲/۵، الدر المختار ۷۲۲، خلاصۃ الفتاویٰ ۳۰۹/۳

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ ۳۰۹/۳

(۷) فتاویٰ عالمگیری ۲۹۲/۵، کتاب الاضحیہ

(۹) فتاویٰ عالمگیری ۲۹۲/۵

(۱۱) الجاموس نوع من النقر ۲۹۷/۵، عالمگیری

محسوس ہو تو کافی ہے۔

۴۔ بھیڑ (نرو مادہ)

اس کی عمر بھی ایک سال ہوتی چاہئے، البتہ چھ ماہ کا جانور ایک سال کا محسوس ہو تو اس کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ بکرے اور بھیڑ میں احناف کے نزدیک نر کی قربانی افضل ہے۔ (۱)

وہ جانور جو ان پالتو جانوروں میں سے کسی وحشی اور جنگلی جانور کے اختلاط سے پیدا ہوئے ہوں تو امام احمد کے یہاں ان کی قربانی مطلقاً جائز نہیں، (۲) اور احناف کے یہاں اگر اس جانور کی ماں جنگلی ہو تب جائز نہیں اور وہ پالتو ہو تو جائز ہے۔ (۳)

احناف کے یہاں فضیلت اور اولویت کے اعتبار سے قربانی کے جانوروں کی ترتیب اس طرح ہے

اونٹ، گائے، بیل، بکری، بھیڑ، البتہ بھیڑ اور بکری پوری گائے اور اونٹ کے مقابلہ میں صرف اس کے ۷/۱ کے مقابلہ میں ہو اور اونٹ یا گائے کے ساتویں حصہ کے مقابلہ بکری وغیرہ کی قیمت زیادہ ہو تو بکری کی قربانی افضل ہوگی، (۴) یہی ترتیب حنابلہ کے یہاں بھی ہے۔ (۵)

جو عیوب قربانی میں مانع ہیں

قربانی کے جانور کو شدید قسم کے عیب اور خامی سے پاک ہونا چاہئے، چنانچہ درج ذیل جانوروں کی قربانی درست نہیں ہوگی :

سینگ جڑ سے ٹوٹ گئی ہو، اندھا ہو، یک چشم ہو، پاؤں میں اتنا لنگ ہو کہ مذبح تک جانا دشوار ہو جائے، بہت مریض ہو، دونوں کان کٹے ہوں، سرین کٹی ہوئی ہو، مکمل دم بریدہ ہو، پیدائشی

طور پر کان نہ ہو، ایک ہی کان ہو، دوسرا کان پیدائشی طور پر نہ ہو کٹ گیا ہو، کوئی بھی عضو ایک تہائی یا اس سے زیادہ کٹ گیا ہو ناک بریدہ ہو، جس کا تھن کٹا ہوا ہو (جدا)، جو اپنے بچے کو دود نہ پلا سکتی ہو (مصرعہ)، زبان اس قدر کٹی ہوئی ہو کہ چارہ نہ کھا سکے جانور کو جنون اس درجہ ہو کہ چرنا اور چارہ کھانا مشکل ہو جائے اونٹ جو غلاظت کھانے کا عادی ہو جائے (جلالہ)، اتنا کمزور ہو ہڈی میں گودا نہ ہو، چار پاؤں میں سے کوئی ایک کٹا ہوا ہو، وہ بکر جس کے ایک تھن کا اور وہ اونٹنی یا گائے جس کے دو تھن کا دود خشک ہو گیا ہو (فطور)۔ (۶)

البتہ یہ سارے عیوب مالداروں کی قربانی کے لئے رکاوٹ ہیں، غرباء جو اپنی طرف سے قربانی کریں وہ عیب زدہ جانوروں قربانی بھی کر سکتے ہیں، وان كان معسرا اجزائه الا لا اضحى فسی ذممه، (۷) اسی طرح قربانی کے لئے ذبح کرنے کی تدبیر دوران جانور میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو اس کے باوجود قربا درست ہوگی۔ (۸)

جو عیوب قربانی میں مانع نہیں

درج ذیل عیوب ہیں کہ ان کے پائے جانے کے باوجود قربانی درست ہوتی ہے :

جانور کو دانت نہ ہو اور اس کے باوجود وہ چارہ کھا سکتا ہو، بکر جس کو پیدائشی طور پر زبان نہ ہو، گائے بیل میں یہ عیب قابل غور نہیں ہے، خارش زدہ لیکن قرب ہو، جس کو پیدائشی سینگ نہ ہو، یا اس طرح ٹوٹ گیا ہو کہ بالکل جڑ سے نہ ٹوٹا ہو، جس کا کان بہت چھوٹا ہو، کا

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۲۳-۳۲۴، الثمر الدانی ۳۹۰-۳۹۱، باب فی الضحلیا (۲) المغنی ۸/۲۲۳

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۱۳ (۴) فتاویٰ عالمگیری ۵/۲۹۷-۲۹۹

(۵) المغنی ۸/۲۳۱ (۶) حوالہ سابق

(۷) حوالہ سابق

ن سوراخ ہو، کان لمبائی میں پھٹا ہو، دیوانہ جو فریب ہو اور چارہ وغیرہ
ھا سکتا ہو، لنگڑا جو تین پاؤں پر چلنے کے ساتھ ساتھ چوتھے پاؤں کو
ی چلتے ہوئے زمین سے ٹکائے، البتہ کچی کے ساتھ چلے، زیادہ عمر
نے کی وجہ سے اب بچہ پیدا کرنے کے لائق نہ ہو۔ (۱)

عیوب کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اگر اس سے کوئی خاص
م کی منفعت یا ظاہری جمال بالکل ختم ہو جائے تو اس جانور کی
بانی درست نہ ہوگی اور اگر ایسا نہ ہو تو قربانی جائز ہوگی۔

كل عيب يزيل المنفعة على الكمال او الجمال
على الكمال يمنع الاضحية ، وما لا يكون بهذه
الصفة لا يمنع . (۲)

قربانی کے جانور کو زیادہ سے زیادہ قرب، خوبصورت اور
بقی اعتبار سے مکمل ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ قربانی حضرت
عجل العجل کا بدل ہے اور رشتہ فرزند، نیز حضرت اسماعیل علیہ السلام
، پیغمبرانہ اوصاف و خصائل اور سعادت و سلامتی کی وجہ سے وہ
رت ابراہیم علیہ السلام کو جس قدر محبوب تھے وہ محتاج اظہار نہیں،
کا تقاضہ ہے کہ ایسا جانور خدا کی نذر کیا جائے جو مکمل ہو اور اپنے
قی کمال و جمال کی وجہ سے قربانی کرنے والے کو ایک گونہ محبوب
نوب ہو کہ اصل میں یہ قربان نگاہ الہی پر اپنی چاہت اور محبت ہی کی
انی ہے!

م و اوقات

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ۱۰/۱۱/۱۲

ذوالحجہ کو قربانی کی جاسکتی ہے، امام شافعی کے یہاں ۱۳/ ذوالحجہ تک
قربانی کی گنجائش ہے۔ (۳)

۱۰/ ذوالحجہ کے طلوع صبح سے ۱۲/ ذوالحجہ کے غروب آفتاب
تک قربانی کا وقت ہے، رات میں بھی قربانی کی جاسکتی ہے لیکن
دن میں زیادہ بہتر ہے؛ اس لئے کہ رات کی تاریکی میں غلطی کا
احتمال رہتا ہے، (۴) اس سے معلوم ہوا کہ اگر روشنی کا معقول لطم ہو تو
رات میں بھی قربانی کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

شہر یعنی جہاں عید کی نماز پڑھی جاتی ہو، وہاں اس بات پر
اتفاق ہے کہ نماز عید سے پہلے قربانی کرنا درست نہیں، (۵) حدیث
میں صراحت اس سے منع فرمایا گیا ہے۔

البتہ ان قریہ جات کی بابت اختلاف ہے جہاں عید کی نماز نہ
ہوتی ہو، جن کو فقہاء "اہل سواد" سے تعبیر کرتے ہیں، امام ابو حنیفہ کے
ہاں طلوع صبح کے بعد ہی قربانی کی جاسکتی ہے، دوسرے فقہاء کے
یہاں جائز نہیں تا آن کہ شہروں میں نماز عید کا وقت گزر جائے، (۶)
قربانی کے وقت میں اس جگہ کا اعتبار ہوگا جہاں قربانی کی جائے،
پس اگر جانور کا مالک خود شہر میں ہو اور اس کے لوگ دیہات میں،
اور وہ اپنے لوگوں کو قربانی کی ہدایت کر جائے تو قربانی طلوع صبح
کے معا بعد ہو سکتی ہے، اور خود دیہات میں ہو اور جانور شہر میں، تو
اب نماز عید کے بعد ہی قربانی کی جاسکے گی، (۷) اگر ذوالحجہ کے چاند
کا مسئلہ مشکوک ہو جائے اور ۱۲/ ذوالحجہ کے متعلق ۱۳/ تاریخ ہونے کا
شبہ ہو تو بہتر ہے کہ ۱۲ سے پہلے ہی قربانی کر لی جائے اور اگر ۱۲ کو

خلاصة الفتاوى ۸۰/۳

عالمگیری ۲۹۹/۵، ان مسائل میں فقہاء کے درمیان بہت کم اختلاف ہے، ملاحظہ ہو المعنی ۶۲۶/۸-۶۳۳

(۱) ہدایہ ربع سوم: ۳۳۰، رحمة الامة: ۱۳۸، المعنی: ۶۳۶/۸

(۲) ہدایہ ربع سوم: ۳۳۰، لکھنؤ اور حنابلہ کے نزدیک رات میں قربانی جائز نہیں ہے، لیکن متاخرین حنابلہ نے جو ازکافہ کی آیات، المعنی: ۳۸۷، تحقیق عبداللہ

عبدالرحمن الترمذی وغیرہ، الثمر الدانی: ۳۹۳، المعنی: ۳۸۷/۸ (۵) رحمة الامة ۱۳۸

(۷) عالمگیری ۲۹۶/۵، الباب الرابع فیما يتعلق بالمکان والزمان

رحمة الامة ۱۳۸

قربانی کی جائے تو اس کا گوشت صدقہ کر دیا جائے، اس میں سے خود نہ کھایا جائے، (۱)۔ اگر قربانی کرنا ۱۱ سے اور ۱۲ سے افضل ہے۔ (۲)

شرکت کے ساتھ قربانی

قربانی کے جانوروں میں اونٹ، اونٹنی، بیل، گائے اور بھینس میں سات حصے ہوں گے، اس سلسلہ میں صریح حدیثیں موجود ہیں، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک ایک جانور تمام اہل خانہ کی طرف سے کافی ہوگا، چاہے ان کی تعداد سات ہو یا زیادہ، (۴) اگر ایک جانور میں سات سے کم افراد مثلاً پانچ چھ شریک ہوں تو بھی مضائقہ نہیں، (۵) اگر ایک جانور آٹھ افراد کی طرف سے ذبح کیا جائے تو کسی کی طرف سے بھی قربانی ادا نہ ہوگی، (۶) تمام شرکاء کے لئے ضروری ہے کہ ان کی نیت عبادت کی ہو، مثلاً قربانی یا عقیقہ کی نیت سے شریک ہوں، اگر ان میں سے ایک کی نیت بھی صرف گوشت خوری کی ہو تو قربانی درست نہ ہوگی۔ (۷)

اگر ایک جانور میں مختلف لوگ شریک ہوں تو ضروری ہے کہ گوشت باضابطہ وزن کے ذریعہ سبھوں میں برابری کے ساتھ تقسیم ہو، محض اندازہ سے تقسیم عمل میں نہ آئے، اگر اس طرح تقسیم ہو جس میں کمی بیشی کا اندیشہ ہے تو گویا ہم ایک دوسرے کے لئے ”زیادہ حصہ“ کو حلال و جائز کر لیں، پھر بھی جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ اگر اس تقسیم میں پایہ، سر وغیرہ کے حصے بھی لگائے جائیں تو اندازہ یا کمی بیشی کے ساتھ تقسیم درست ہوگی۔ (۸)

گوشت اور جرم کے مصارف

بہتر ہے کہ قربانی کے جانور کے تین حصے کئے جائیں، ایک حصہ خود استعمال کرے، ایک حصہ اقرباء و احباب (جو غنی ہوں) پر خرچ کرے اور ایک حصہ فقراء و ناداروں پر، (۹) تاہم ضرورت اور حالات کے لحاظ سے اس تناسب میں کمی بیشی ہو جائے تو پورا جانور کسی ایک ہی مد میں استعمال کر لیا جائے تو بھی کوئی کراہت نہیں، — یہی حکم جرم قربانی کا بھی ہے کہ ان کو خود بھی استعمال کر سکتا ہے، انبیاء کو بھی دے سکتا ہے اور فقراء کو بھی، لیکن جانور کا کوئی بھی حصہ ”گوشت، پایہ، سرا، چمڑا“ فروخت کر دیا جائے تو اب ان کو صدقہ کر دینا واجب ہے اور اب صرف فقراء ہی اس کے حقدار ہیں، اسی طرح اجرت میں بھی جانور کا گوشت یا کوئی حصہ دینا جائز نہیں، واجب ہے کہ وہ الگ سے ادا کیا جائے۔ (۱۰)

جرم قربانی کی رقم اساتذہ کی تنخواہ، مساجد و مدارس کی تعمیر وغیرہ میں خرچ نہیں کی جاسکتی، ایسے مدارس جہاں نادار طلبہ کے خورد و نوش کا نظم نہ ہو، وہ بھی اس کے حقدار نہیں ہیں۔

قربانی کی قضاء

اگر ایام قربانی میں قربانی نہ کی، حالاں کہ قربانی اس پر واجب تھی تو بعد کو اس پر قضاء واجب ہوگی، اگر خوش حال آدمی تھا اور کوئی متعین جانور اس نے قربانی کی نیت سے نہیں لیا تھا تو قضاء کی دو صورتیں ہیں، یا تو زندہ جانور کو صدقہ کر دے یا اس کی قیمت صدقہ

(۱) مالکیری ۵/۲۹۵، الباب الثالث فی وقت الاضحیۃ

(۲) مسلم ۱/۳۲۳، باب حوار الاشتراك فی الہدی، کتاب الحج، ترمذی ۶۶۲، باب فی الاشتراك فی الاضحیۃ

(۳) ابوداؤد ۲/۳۸۸، ابن سلحہ ۳/۳۶۶، باب النقر والجزوع عن کم بحزی

(۴) حوالہ سابق

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۱۵

(۶) ہدایہ ربع چہارم ۳۳۳، الشرح الصغیر ۱۳۷

(۷) الشرح الصغیر ۲/۱۳۰

(۸) ہدایہ ربع چہارم ۳۳۳، الشرح الصغیر ۱۳۰

(۹) ہدایہ ربع چہارم ۳۳۳، الشرح الصغیر ۱۳۰

(۱۰) ولو نوی احدہم اللحم بطل الكل، خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۱۵

(۱۱) ہدایہ ربع چہارم ۳۳۳، الشرح الصغیر ۱۳۰

کردے اور اگر غنی یا محتاج آدمی نے کوئی جانور قربانی کی نیت سے خرید کر لیا یا کسی جانور کے متعلق قربانی کی نذر مانی تھی، ایام قربانی گزر گئے اور جانور کو ذبح نہیں کیا گیا تو بعینہ اسی جانور کو صدقہ کر دینا واجب ہے، نیز اب اس کا مصرف فقراء ہی ہیں۔ (۱)

اگر کوئی غنی قربانی کا جانور خرید کرے، ایام قربانی میں گم ہو جائے، وہ اس کی جگہ دوسرا جانور ذبح کر دے، بعد میں وہ اصل جانور مل جائے تو اس کی قربانی واجب نہیں، لیکن اگر کوئی محتاج (جن پر قربانی واجب نہیں تھی) کے ساتھ یہی بات پیش آئے تو اس گمشدہ جانور کی بھی ملنے کے بعد قربانی کرنی ہوگی، (۲) اسی طرح قربانی کی نیت سے خرید کردہ جانور کو اگر کسی عذر کے باعث قبل از وقت ذبح کرنا پڑا تو وہ صدقہ کا جانور شمار ہوگا، اس کا اپنی ذات کے لئے استعمال درست نہ ہوگا، مصرف فقراء ہی اس کے مستحق ہوں گے۔ (۳)

چند آداب و احکام

مستحب طریقہ ہے کہ قربانی کے جانور کو چند دنوں پہلے سے اپنے یہاں لا کر باندھا جائے، اس کے گلے میں قلابہ ڈالا جائے اس کے اوڑھنے کا لظم کیا جائے، ذبح کی طرف نرمی سے لے جایا جائے، پکڑ کر کھینچا نہ جائے، قربانی کے بعد اس کی رسی، قلابہ وغیرہ

کو صدقہ کر دیا جائے، اس کے بال نہ تراشے جائیں، دودھ بہتر ہے کہ دوہا نہ جائے، تکلیف کا اندیشہ ہو تو پانی کی چھینٹ ماری جائے، یہ بھی کافی نہ ہو تو دودھ دوہ کر صدقہ کر دیا جائے، بالوں کا بھی اسی طرح صدقہ کر دینا واجب ہے، (۴) قربانی کے جانور پر سواری نہ کی جائے، (۵) بہتر ہے کہ جانور کو خود ذبح کرے، آپ ﷺ کا یہی معمول تھا، (۶) جانور کو قبلہ رخ کرے اس کے بعد پڑھے:

انسی وجہت وجہی للہدی لطر السموات
والارض علی ملۃ ابراہیم حبیباً وما انا من
المشرکین، ان صلوتی ولسکی ومحای
وممائی للہ رب العالمین، لا شریک لہ و
بذلک امرت وانا من المسلمین.

پھر اس کے بعد قربانی کی دعاء کرے اور جن کی طرف سے قربانی کرنی ہو ان کے نام لے، (۷) قربانی کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ و سلام مکروہ اور غیر مشروع ہے، (۸) البتہ جانوروں کو ذبح کرنے کے عام طریقہ کے مطابق ”بسم اللہ اکبر“ کہے۔ (۹)

قربانی کا ارادہ ہو تو ذوالحجہ کا چاند طلوع ہونے کے بعد سے ہی بال اور ناخن تراشنا ترک کر دے، (۱۰) قربانی کے دنوں میں قربانی

(۱) فتاویٰ عالمگیری ۲۹۳/۵، تمیل الباب الثانی فی وجوب الاضحیۃ ۷۹.

(۲) عالمگیری ۳۰۰/۵

(۳) عالمگیری ۳۰۰/۵، الباب السادس

(۵) حوالہ سابق

(۴) حوالہ سابق

(۶) بخاری ۸۳۳/۲، باب من ذبح الاضحیۃ بیدہ، مسلم ۱۵۵/۲، عن انس اور ابوداؤد ۳۸۸/۲، باب فی الشاة بصحی بہا عن جماعة، و ترمذی، عن انس ۲۷۵/۱، باب فی الاضحیۃ مکش، یا تم از باب پر موجود ہے، طبرانی فی الکبیر عن عمران بن حصیب عن عاتمة و فیہ ابو حمزہ الشمالی ہو ضعیف، مجمع الزوائد: ۷۷

(۷) ابوداؤد ۳۸۶/۲، باب ما یستحب من الضحایا، و ابن ماجہ عن حابر ۲۲۵/۲، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۸) المیزان الکبریٰ ۳، باب الاضحیۃ

(۹) بخاری ۸۳۵/۲، باب التکبیر عند الذبح، مسلم عن انس ۱۵۵/۲، باب استحباب التسمیۃ والتکبیر

(۱۰) مسلم عن ام سلمۃ ۱۶۰/۲، باب نہی من دخل عشر ذی الحجۃ وهو یرید التصحیۃ ان یأخذ من شعرہ واطفارہ شیئاً

اونچ نیچ کی کوئی دیوار باقی نہ رہے، رمضان کا روزہ بھی ہر ایک کو فاقہ مستی کا سبق دیتا ہے، اور حج مقامی رعب و بدیدہ، تعلیم و جہالت کا فرق، لباس و پوشاک کے ذریعہ قائم کی ہوئی حدوں، زبان و بیان کی طلاقت کے شیشے چکنا چور کرتا ہے کہ وطن سے دور ہے وضع قطع بھی ایک اور زبان کے الفاظ بھی ”تبلیہ“ کی صورت میں ایک — امتیاز و تفریق کے اسی بت کو پاش پاش کرنے اور عاجزی و انکساری کے اظہار کے لئے ایک آخری نثانی ”اضطباع“ ہے۔

اضطباع (لیٹنا)

کسی چیز کے سہارے لیٹنے کو ”اضطباع“ کہتے ہیں، اس طرح چٹ، ہٹ اور کروٹ ہر تین طرح سے لیٹنے کو ”اضطباع“ کہا جاسکتا ہے۔

سونے کا مستنون طریقہ

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دائیں کروٹ پر سونے کا تھا، اگر صبح کے قریب سوتے تو نیند کے غلبہ سے بچنے کے لئے ہاتھ اٹھا کر، تھیلیوں پر سر رکھ کر آرام فرماتے۔ (۵)

حضرت عباد بن تمیم اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں اس طرح چٹ سوتے ہوئے دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا ایک پائے مبارک دوسرے پر رکھے ہوئے تھے، (۶) مگر چونکہ اس طرح سونے میں بے ستری کا احتمال رہتا ہے اور

کے جانور میسر نہ ہوں تو ازراہ تفسیر مرغی ذبح کرنا مکروہ ہے، (۱) قربانی میں نیابت درست ہے، اگر ایک شخص دوسرے شخص کے حکم سے یا اس کے علم میں لا کر اس کی طرف سے قربانی کرے تو درست ہے، (۲) متونی کی طرف سے بھی قربانی کی جاسکتی ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی، اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قربانی کی وصیت فرمائی تھی۔ (۳)

(جانور کے ذبح کے اصول و آداب خود ”ذبح“ کے تحت ذکر کئے جائیں گے)۔

اضطباع (حج کا ایک خاص عمل)

چادر کے اس طرح اوڑھنے کو کہتے ہیں کہ دائیں جانب میں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں جانب کاٹھمے پر ڈالا جائے اس طرح کہ دایاں موٹھا کھلا رہ جائے اور بایاں موٹھا چھپ جائے، اسی کو ”ارتداء“ بھی کہتے ہیں، حالت احرام میں طواف کرتے ہوئے ایسا کرنا مستحب ہے۔ (۴)

حج میں اضطباع کی حکمت

حج دراصل مساوات اور انسانی برابری کا مظہر کامل ہے، نماز غریبوں اور دولت مندوں، حکمرانوں اور محکوموں، طاقتوروں اور کمزوروں، بلند نسب اور کم نسب اور تعلیم یافتہ اور ناخواندوں کو ایک صف میں ہم قدم اور ہم دوش بناتی ہے کہ ”محمود“ و ”ایاز“ کے درمیان

(۲) وان كانوا اكباراً ان فعل بامرهم حاز عن الكل، عالمگیری ۳۰۲/۵، ط بیروت

(۱) عالمگیری، ۳۰۰/۵، مطبوعہ بیروت

(۳) ابوداؤد ۳/۳۸۵، باب الاضحية عن الميت، ترمذی عن حنبل ۱/۲۷۵، باب فی الاضحية بکس، رقم الحدیث ۱۳۹۵

(۵) شرح سنۃ

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۲۲۵/۱

(۶) ترمذی ۲/۱۰۵، باب ملجاء فی وضع احدی رجليه علی الاخری مستلقیا، بحاری ۱/۶۸، باب الاستلقاء فی المسجد، مسلم ۲/۱۹۸، النہی عن اشتغال الصلۃ وحکم الاستلقاء، کتاب اللباس۔

ہر شخص کا حقد احتیاط ملحوظ نہیں رکھ سکتا، اس لئے آپ ﷺ نے عام طور پر اس طرح لینے کو پسند نہیں فرمایا ہے۔ (۱)

نا پسندیدہ طریقہ

پیٹ کے بل یعنی پٹ سونا مکروہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب صفہ میں سے ایک شخص کو پیٹ کے بل سوئے ہوئے دیکھا تو ان کے پاؤں کو حرکت دے کر اٹھایا اور فرمایا کہ سونے کا یہ طریقہ اللہ تعالیٰ کو نا پسند ہے۔ (۲)

سونا ناقض وضوء ہے

سونے کے یہ تمام طریقے وہ ہیں جس کی وجہ سے انسان کے اعضاء ذلیلے پڑ جاتے ہیں اور جسم پر پوری طرح گرفت اور قابو باقی نہیں رہتا، اس لئے ایسی تمام صورتوں سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ (۳)

سجدہ میں اضطجاع

اضطجاع کی ایک اور اصطلاح ہے، سجدہ کی حالت میں پیٹ کو رانوں سے جدا نہ کو بھی اضطجاع سے تعبیر کیا جاتا ہے، (۴) اور یہ سجدہ کے مسنون اور بہتر طریقہ کے خلاف ہے۔ (۵)

لیٹ کر نماز پڑھنا

اگر کوئی شخص کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے، چپٹ لیٹے اور چہرہ اور پاؤں قبلہ کی طرف رکھے اور دونوں کا اندھے کے نیچے تکیہ رکھ لے، پھر خفیف حرکت اور

اشارہ سے نماز ادا کرے، (۶) اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کھڑے ہو کر پڑھی جائے یہ ممکن نہ ہو تو بیٹھ کر سجدہ و رکوع کے ساتھ، اگر پوری طرح رکوع و سجدہ کرنا دشوار ہو تو اشارہ پر اکتفا کرے اور اگر بیٹھنا بھی ممکن نہ رہے تو پشت کے سہارے چپٹ لیٹ جائے اور اشارہ سے نماز ادا کرے، پھر اگر معذوری اس حد تک پہنچ جائے کہ اس پر بھی قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کا عذر قبول فرمائیں گے، (۷) مگر کسی معذوری اور عذر کے بغیر لیٹ کر نہ کوئی فرض نماز ادا کی جاسکتی ہے اور نہ نفل۔ (۸)

اضطراب

(حدیث کی ایک خاص اصطلاح)

”اضطراب“ علم حدیث کی ایک اصطلاح ہے — ایک ہی روایت کی سند میں یا متن میں، یا لفظ کے مشترک ہونے کی وجہ سے معنی میں ایسا اختلاف پیدا ہو جائے جسے تضاد اور تعارض کہا جاسکتا ہو، اور ان میں کسی ایک کو رائج قرار دینے کے لئے کوئی معقول وجہ موجود نہ ہو تو اس کو ”اضطراب“ کہتے ہیں۔

متن کا اضطراب

اضطراب تین قسم کا ہوگا، متن کا اضطراب کہ ایک ہی روایت میں کہیں ایک لفظ استعمال ہوا اور کہیں دوسرا لفظ، اور ان دونوں کے معنی میں ایسا فرق ہو کہ تطبیق دشوار ہو جائے، مثلاً حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب پانی دو قلم ہو جائے تو نجس نہیں ہوتا (۱) ادا

(۱) صحیح مسلم ۱۹۸/۳، باب النہی عن اشتغال الصلاۃ - وحکم الاستلقاء عن جابر۔

(۲) ترمذی ۱۰۵/۲، باب ما جاء فی کراهیۃ الاضطجاع فی البطر ابواب الادب، ابوداؤد ۲/۶۹۷، باب فی الرجل ینطح علی بطنہ، ابن ماجہ

۳۷۲۳، عن قیس بن مہنف، باب النہی عن الاضطجاع علی الوجه۔ (۳) الہدایہ ۱/۲۵

(۵) فتاویٰ عالمگیری ۳۹/۱

(۷) رد المحتار ۱۳۲/۳، باب صفۃ الصلاۃ

(۴) قواعد الفقہ ۱۸۳

(۶) فتح القدیر ۱/۳۵۸

(۸) حوالہ سابق

ہی حدیث کے متعدد راویوں کے اختلاف سے۔

ایک دلچسپ مثال

امام دارقطنی نے اس کی بڑی دلچسپ مثال ذکر فرمائی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ”حدیث“ شیعنی ہود و اخواتہا (مجھے سورہ ہود اور اس جیسی سورتوں نے، قیامت وغیرہ کے ذکر کی وجہ سے، بوڑھا کر دیا) کی روایت میں ”ابو اسحاق سمیعی“ سے اضطراب واقع ہوا ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل طریقوں سے وہ روایت کرتے ہیں :

- (۱) وہ عکرمہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۲) وہ عکرمہ سے، وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۳) وہ عکرمہ سے، وہ ابو حنیفہ سے اور وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۴) وہ عکرمہ سے، وہ یزید رضی اللہ عنہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۵) وہ عکرمہ سے، وہ ابو میسرہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۶) وہ عکرمہ سے، وہ مسروق سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۷) وہ عکرمہ سے، وہ مسروق سے، وہ حضرت عائشہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۸) وہ عکرمہ سے، وہ علقمہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۹) وہ عکرمہ سے، وہ عامر بن سعد سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۱۰) وہ عکرمہ سے، وہ عامر بن سعد سے، وہ سعد رضی اللہ عنہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۱۱) وہ عکرمہ سے، وہ مصعب بن سعد سے، وہ سعد رضی اللہ عنہ سے، وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ سے۔
- (۱۲) وہ عکرمہ سے، وہ ابو الاحوص سے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے۔

یہاں بارہویں سند میں تو حضرت ابو بکر کے بجائے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آگئے اور گیارہ سلسلوں میں عکرمہ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا درمیانی واسطہ مختلف ہو گیا، اس طرح یہ روایت مضطرب

كان الماء قلتين لم يتنجس) یہاں ”قلتين“ کا لفظ ہے جب کہ بعض روایات میں ”اربعین قلہ“ (چالیس قلہ) بعض میں ”ثلاثہ قلل“ (تین قلہ) بعض میں چار قلہ اور بعض میں صرف ایک قلہ کی روایت ہے، اور ان متضاد الفاظ میں تطبیق دی جانی مشکل ہے، اسی طرح بعض روایات میں ”لم يتنجس“ کا لفظ ہے جب کہ بعض روایات میں ”لم يتحمل النجس“ (نجاست کو نہیں اٹھاتا) اس دوسرے لفظ کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نجاست کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا ناپاک ہو جاتا ہے۔

معنی کا اضطراب

دوسرے: معنی کا اضطراب — اس سے مراد یہ ہے کہ ایک یا اس سے زیادہ معنوں میں مشترک ہو جن میں تفاوت اور فرق پایا جاتا ہو، جیسے اسی روایت میں ”قلہ“ کا لفظ ہے، یہ لفظ مرد کے قامت، پہاڑ کی چوٹی، درخت کا سب سے بالائی حصہ اور مکہ سب پر بولا جاتا ہے، پھر اس زمانہ میں ”مکہ“ بھی عراقی اور حجازی دونوں طرح کا ہوتا تھا اور ان دونوں کی مقدار میں قابل لحاظ فرق تھا، اس لئے لفظ ”قلہ“ کا مفہوم متعین کرنے میں ایک ایسا تضاد دامن گیر ہے جس کا دور کرنا مشکل ہے۔

مگر عموماً متن اور معنی کا اضطراب کم پایا جاتا ہے اور اکثر محدثین تطبیق یا ترجیح کے ذریعہ اس کا ازالہ کر دیتے ہیں۔

سند کا اضطراب

حدیث کی کتابوں میں زیادہ تر جو اضطراب زیر بحث آتا ہے وہ یہی ہے، سند کے اضطراب سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی راوی ایک سلسلہ سند سے ایک روایت کو نقل کرے اور اس میں کہیں ایک کا، کہیں دوسرے کا نام لے لے، یہ اضطراب کہیں ایک شخص کی تنہا روایت سے واقع ہو جاتا ہے اور کبھی ایک ہی سلسلہ سند سے ایک

ہوتی۔ (۱)

یہ سند اور متن کا اضطراب چوں کہ راوی کے حافظہ کی کمزوری اور نسیان کو بتاتا ہے؛ اس لئے اس کی وجہ سے روایت ضعیف ہو جاتی ہے اور معنی کا اضطراب چوں کہ لفظ کو مشتبہ بنا دیتا ہے، اس لئے اس پر عمل دشوار ہے، گویا "سند" اور "متن" کا اضطراب روایت کو قطعی الثبوت باقی نہیں رکھتا اور معنی کا اضطراب قطعی الدلالة باقی نہیں رکھتا، اور یہ دونوں ہی چیزیں استدلال کو کمزور کر دیتی ہیں۔

اِطْرَش (گراں گوش)

"گراں گوش" کو کہتے ہیں، جن کی قوت سماعت بالکل ختم تو نہ ہو گئی ہو مگر متاثر ہو اور اونچی آواز ہی سن سکتا ہو، ایسا شخص عہدہ قضاء پر مامور ہو سکتا ہے یا نہیں؛ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ قاضی بن سکتا ہے۔ (۲)

اِطْلَاق

کسی حکم کے اس طرح ہونے کو "اصول فقہ" کی اصطلاح میں "اطلاق" کہتے ہیں، جس میں کوئی قید نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں قرآن مجید کے کسی "مطلق" پر خبر واحد، (۳) یا قیاس کے ذریعہ زیادتی نہیں کی جاسکتی، اور اس پر جوں کا توں عمل کرتا واجب ہے، البتہ یہ کوشش کی جائے گی کہ کتاب اللہ کے حکم میں تبدیلی کے بغیر حدیث پر بھی عمل ہو جائے، مثلاً قرآن مجید میں مطلقاً چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونے اور سر کے مسح کرنے کو "وضو"

اور طہارت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، اس کے علاوہ مزید کوئی شرط عامہ نہیں کی گئی ہے، اس لئے وضو میں فرض یہی چار چیزیں ہوں گی کہ اگر اس کے علاوہ کسی اور چیز کو بھی فرائض کی فہرست میں جگہ دے دی جائے تو قرآن مجید کا یہ حکم مطلق باقی نہ رہ سکے گا۔

مگر حدیث میں وضو کے لئے بعض اور امور کا ذکر بھی ہے، مثلاً نیت و ارادہ، بسم اللہ سے آغاز، ترتیب اور لگاتار مسلسل ارکان وضو کی انجام دہی۔

اب ہم قرآن مجید کے اس حکم کو اپنی عام حیثیت پر برقرار رکھتے ہوئے حدیث سے اس کو ہم آہنگ کرنے کے لئے ان امور کو مست اور مستحب قرار دیں گے اور قرآن میں مذکور چار چیزوں کو فرض قرار دیں گے، اس طرح دونوں پر عمل بھی ہو جائے گا اور کتاب اللہ کے حکم کی عمومی اور غیر مشروط حیثیت بھی برقرار رہے گی۔ (۴)

اگر ایک جگہ حکم مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید؟

اگر ایک ہی واقعہ میں ایک حکم "مطلق" ذکر کیا جائے اور دوسری جگہ وہی واقعہ کسی "قید" اور "شرط" کے ساتھ منقول ہو اور ان دونوں میں حکم کے اعتبار سے یکسانیت ہو لیکن اسباب مختلف ہوں تو امام ابو حنیفہ کے یہاں اس دوسرے حکم کو پہلے حکم کے لئے بیان اور شرح نہیں سمجھا جائے گا کہ یہ دونوں دو مستقل حکم ہیں، مثلاً قرآن مجید نے کفارہ ظہار میں بھی غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے، (مجادلہ ۳) اور کفارہ قتل میں بھی (سورۃ ۹۲) لیکن ظہار میں مطلقاً غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے، اور قتل میں مسلمان غلام کو آزاد کرنے کا، غلام آزاد کرنے کے حکم میں وحدت ہے لیکن اسباب مختلف ہیں کہ ایک جگہ

(۱) فتح الملہم ۵۹/۱، اضطراب فی المعنی علم حدیث کی کوئی باضابطہ اصطلاح نہیں، اس سے صوم الحدیث کی کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ملتا، مگر محدث نبوی نے اس کا ذکر کیا ہے اور ان ہی کی متابعت میں راقم نے اس کو ایک مستقل اصطلاح کی حیثیت سے ذکر کر دیا ہے۔ اصول فقہ میں "مشتبہ" کی بحث سے بائیں میں اس کا ذکر آ جاتا ہے۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱۳۱/۳، کتاب ادب القاضی، الباب الاول

(۳) اصول الشاشی، نیز دیکھئے اصول نسو حسی ۱۲۳/۱، فصل فی بیان حکم الحاص

(۴) ارشاد الفحول ۱۶۵

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت کی حالت میں بھی حیض وغیرہ سے پاک ہونے کے بعد شرمگاہ کے حصہ میں عورت بدلو کے ازالہ کے لئے کسی خوشبو کا استعمال کر سکتی ہے۔

اعادہ

کسی چیز کو نقص کے بغیر وقت کے اندر پہلی دفعہ ادا نیکی میں خلل پیدا ہو جانے کی وجہ سے دوبارہ ادا کرنے کو کہتے ہیں۔

فخر الاسلام بزدوی کے الفاظ میں :

اتيان مثل الاول على صفة الكمال . (۵)

اس طرح قضاء کو اعادہ نہیں کہیں گے کہ وہ وقت گزرنے کے بعد ہوتی ہے اور وقت گزر جانے کی وجہ سے ایک گونہ نقص بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

نماز اور مختلف دوسری عبادات اور طاعات میں اعادہ کے اسباب اور احکام مختلف ہیں، جن کا ذکر یہاں بے محل ہوگا، انہیں الفاظ کے ذیل میں ان کے اعادہ کی صورت اور اسباب ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

اعانت

اعانت کے معنی مدد کرنے کے ہیں، یہ مدد مال کے ذریعہ ہو، یا زبان کے ذریعہ یا قلم اور علم کے ذریعہ، سبھی اعانت ہے۔ اسلام چوں کہ معاشرہ میں معروف اور بھلائی کو پھلتا پھولتا اور منکر اور برائی کو نشتا اور ختم ہوتا دیکھنا چاہتا ہے، اس لئے وہ خیر اور بھلائی کے کام میں تعاون کو پسند کرتا ہے اور اس کی ترغیب دیتا ہے

اس کا سبب ظہار ہے، اور دوسری جگہ قتل، پس احناف کے یہاں کفارہ ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے ضروری نہ ہوگا کہ کفارہ ظہار میں بھی مسلمان غلام ہی کو آزاد کیا جائے، قاضی عبدالوہاب نے یہی رائے اکثر مالکیہ سے نقل کی ہے، جب کہ عام شوافع کے نزدیک ایسی صورتوں میں حکم مطلق پر بھی وہی قید نافذ ہوگی جو مقید میں ذکر کی گئی ہے۔ (۱)

اطلاق اور طلاق

اطلاق کے لغوی معنی رہا اور آزاد کرنے کے ہیں، اس طرح غلام کو غلامی سے رہا کرنے، یعنی آزاد کرنے کو اور بیوی کو زوجیت سے رہا کرنے یعنی علاحدہ کرنے کو بھی "اطلاق" کہا جاسکتا تھا، مگر فقہاء کا عام طریقہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی کے لئے "اطلاق" اور بیوی کی علاحدگی کے لئے "طلاق" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص "اطلاق" کے لفظ سے طلاق مراد لے تو اس کی گنجائش ہے۔ (۲)

اطہار

یہ ایک طرح کی خوشبودار چیز ہوتی ہے، جسے عرب خوشبو کے لئے استعمال کیا کرتے تھے، (۳) عدت کی حالت میں گو کہ عورت کے لئے خوشبودار چیز کا استعمال روا نہیں ہے، مگر حضرت ام عطیہؓ سے مروی ہے کہ حیض سے پاک ہونے والی عورت کے لئے مقام مخصوص پر آپ ﷺ نے اس کے استعمال کی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ (۴)

(۲) الہدایہ ۲/ ۳۶۵

(۱) ارشاد الفحول ۱۶۵

(۳) المنجد: ۴۸۰

(۴) بخاری: ۵۲۳۳، مسلم: حدیث نمبر: ۳۷۴۳، باب الإحداد فی العدة، ابوداؤد: حدیث نمبر: ۴۳۰۶

(۵) قواعد الفقہ: ۱۸۳

اور جس قدر اس کو پسند کرتا ہے، اسی قدر شر و گناہ اور سرکشی و عدوان میں مدد کو مذموم، قابل نفرت اور نامناسب سمجھتا ہے اور اس سے منع کرتا ہے۔

تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم

والعدوان . (المائدہ ۲)

نیکی اور تقویٰ پر تعاون کرو، گناہ اور ظلم پر تعاون نہ کرو۔

معصیت میں تعاون کی حرمت پر ان احادیث سے بھی روشنی پڑتی ہے جن میں آپ ﷺ نے سود کھانے والوں کے ساتھ ساتھ سود دینے والے، سودی معاملات کے گواہ، سودی معاملات کی تحریر لکھنے والے سمجھوں پر لعنت فرمائی ہے، (۱) اسی طرح شراب پینے والے کے ساتھ ساتھ پلانے والے اور اٹھانے والوں کی بھی مذمت فرمائی گئی۔ (۲)

یہی ہے کہ جس کو ”امر بالمعروف“ اور ”نہی عن المنکر“ سے بھی جا بجا تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے بھائی کی مدد کرو، وہ ظالم ہو یا مظلوم، حضور ﷺ نے صحابہ کی جو تربیت کی تھی اس کے تحت یہ بات تعجب خیز اور حیرت انگیز تھی کہ ظالم کی بھی مدد کی جائے، لہذا ایک صاحب پول اٹھے، خدا کے رسول! مظلوم ہونے کی صورت میں تو اس کی مدد کروں گا، لیکن اگر ظالم ہو تو کیوں کر اس کی مدد کی جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کی مدد یہ ہے کہ اس کو ظلم سے روک دیا جائے، (۳) اس سے معلوم ہوا کہ برائی سے روکنا بھی بالواسطہ بھلائی میں تعاون ہے۔

اس تعاون کے معاملہ میں اختلافات یا کسی کی ذاتی اور نجی کمزوریوں کو سدراہ نہیں بنانا چاہئے بلکہ ایک شخص اگر اپنی بعض

کمزوریوں کے باوجود کوئی کام ایسا بھی کر رہا ہے جو خیر اور بھلائی کا ہے تو اس میں معاون اور مددگار بننا چاہئے، نہ یہ کہ بعض امور میں اختلاف کی بنا پر یہاں بھی اپنا دست تعاون کھینچ لیا جائے۔

چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: جہاد ہر امیر کے ساتھ رہ کر کیا جائے چاہے وہ ظالم کیوں نہ ہو، (۴) اس لئے کہ جہاد بذات خود ایک کار خیر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت سے پہلے ایک معاہدہ میں حصہ لیا جو ”حلف الفضول“ کہلاتا تھا اور جس کا مقصد ظلم و ستم کو روکنا تھا، نبوت کے بعد بھی آپ ﷺ اس معاہدہ کی تحسین فرماتے رہے۔

تعاون کے مختلف درجات

فقہی اعتبار سے جس طرح برو تقویٰ کے مختلف درجات ہیں، اسی طرح اس کی مدد اور تعاون کے بھی مختلف درجات ہیں، جو چیزیں امت کا اجتماعی فریضہ ہیں، ان میں تعاون فرض یا واجب ہوگا، مثلاً اسلامی ممالک کی حفاظت، جہاں مسجدیں نہ ہوں وہاں مساجد کی تعمیر، جہاں دینی تعلیم کی ضرورت ہو اور اس کا کوئی نظم نہ ہو، وہاں مدارس کے قیام میں مدد، دعوتی اور تبلیغی کاموں میں اعانت، یہ سب امت کا اجتماعی فریضہ ہے اور اسی میں دین کی منفیہ اور اقامت کی صحیح جدوجہد میں مددگار بننا بھی شامل ہے، — پھر خیر کے جو کام اپنی نوعیت، اہمیت اور ضرورت کے لحاظ سے اس سے کم درجہ کے حامل ہوں گے، ان میں نصرت اور مدد بھی اسی درجہ کا کار خیر رہتی۔

ی طرح ناجائز اور معصیت کے کاموں میں جو گناہ جس درجہ کا ہے، اس میں مدد کا گناہ بھی اسی نسبت سے ہوگا، قتل میں

(۲) نمبر ۵۱۰۶ کتاب الزینۃ، باب الموتشعات

(۳) نسائی، حدیث نمبر ۵۱۰۶، کتاب الزینۃ، باب الموتشعات

(۴) صحیح بخاری، حدیث نمبر ۲۳۳۳، باب انصر اخاک ظلماً کان او مظلوماً

(۵) لا یبطلہ جور حائر ولا عدل عادل، ابو داؤد، حدیث نمبر ۲۵۳۳، عن انس، کتاب مسہد، باب فی العرو مع ائمة الحور

تعاون چوری میں تعاون سے بڑھ کر ہے اور چوری میں تعاون شراب نوشی میں تعاون سے بڑھ کر ہے، زنا اور عجبہ گری کا اڈہ قائم کرنے والا اس سے بڑا مجرم ہے جو شراب کی دوکان کھولے ہوا ہے اور سب سے بدترین تعاون وہ ہے جو کسی صاحب ایمان کو گمراہ کرنے، الحاد و تشکیک کی فضا پیدا کر لے اور کفر و ہریت کو تقویت پہنچانے کے لئے کیا جائے، اس لئے کہ یہ سب سے بڑی معصیت اور سب سے عظیم گناہ ہے۔

پھر تعاون بھی مختلف درجات کے ہوں گے، چاہے کار خیر میں ہو یا کار شر میں، مثلاً ایک شخص وہ ہے جو بنفس نفیس جہاد میں شریک ہوتا ہے، دوسرا وہ ہے جو آلات جہاد اور آلات حرب سے اس کی مدد کرتا ہے، تیسرا شخص وہ ہے جو اس کے بال بچوں پر نظر رکھتا ہے اور اس کی نگہداشت کرتا ہے، خیر کے کام میں یہ تینوں ہی شریک ہیں، لیکن ضرور ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر زیادہ اہمیت اور فضیلت حاصل ہوگی، یہی حال امور شرکاء ہے، ایک شخص وہ ہے جس کا ذریعہ آمدنی شراب فروشی ہے، دوسرا وہ ہے جو اس کی دوکان میں محض ملازم کی حیثیت سے کام کر رہا ہے، تیسرا آدمی وہ ہے جو نہ خود شراب فروخت کرتا ہے نہ مستقل ملازم ہے، البتہ اس کی گاڑی اتفاقاً شراب کی بوتلوں کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں کام آئی ہے، یقیناً یہ سب کسی نہ کسی درجہ میں معصیت میں تعاون ہے اور ایک گناہ کے فروغ کا ذریعہ بن رہا ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ ہر ایک کا تعاون یکساں نہیں اور اسی لحاظ سے اس کے احکام میں فرق کرنا پڑے گا۔

خیر میں تعاون کے معاملہ میں چوں کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ ہوگا خیر ہی، چاہے وہ کم درجہ کا ہو یا زیادہ درجہ کا، اس لئے یہ مسئلہ اتنا اہم نہیں، لیکن معصیت میں تعاون کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی صورت ناجائز اور حرام ہوگی، کوئی

مکروہ تحریمی ہوگی، کوئی مکروہ تنزیہی اور کوئی تعاون بعید ہونے کے سبب مباح بھی، اور ظاہر ہے کہ ممانعت کے ان مختلف درجات کے درمیان غیر معمولی فرق ہے، اس لئے "اعانت علی المعصیۃ" کا مسئلہ زیادہ اہم ہے — اور جس قدر اہم ہے اسی قدر گہیر اور دشوار بھی، اس لئے کہ فقہاء نے اس کے لئے کوئی واضح ضابطہ مقرر نہیں کیا ہے اور مختلف فقہی جزئیات سے اس موضوع پر جو روشنی پڑتی ہے وہ مختلف بھی ہے اور ایک حد تک متعارض بھی۔

فقہاء نے اس موضوع پر "مکساب الکہرامیۃ" میں مختلف جزئیات نقل کی ہیں، لیکن تعاون کی کوئی حد ہے جو حلال و حرام کے درمیان فاصلہ ہے، اس کے لئے متعین اور قطعی اصول مقرر نہیں کئے گئے ہیں، ماضی قریب کے علماء مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے "تفصیل الکلام فی مسئلۃ الاعانۃ علی الحرام" کے نام سے اس موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جو بہت خوب ہے، تاہم یہ موضوع ابھی بھی کچھ تحقیق ہے، راقم سطور نے ان حضرات سے استفادہ کے بعد جو کچھ سمجھا ہے، وہ حسب ذیل ہے :

غیر مقصود تعاون

اعانت سے مراد اگر محض کسی چیز میں کام آجانا ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس سے بچنا مشکل بھی ہے، مثلاً آپ تعمیری سامانوں کا کاروبار کرتے ہوں تو ضرور ہے کہ ہر قسم کے لوگ آپ سے اسباب خریدیں گے، ان میں بعض فساق اور کفار بھی ہوں گے، ممکن ہے کہ وہ اس کا استعمال مندروں اور بت خانوں کے لئے کریں، پھر اگر وہ مکان بھی بنائیں تو ممکن ہی نہیں غالب گمان ہے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق عبادت اور پوجا وغیرہ بھی کریں، یا چوں کہ ان کے یہاں جو کوئی مذہب بات نہیں، اس لئے اسی مکان میں کل ہو کر جو بازی شروع ہو جائے، یہ چیزیں

”امکانات“ ہی نہیں ”واقعات“ کی فہرست میں ہیں۔

اسی طرح کہا اگر آپ کی بس یا کسی قسم کی سواری چلتی ہو تو اس پر ضرور ہے کہ سنیما جی، پاکٹ ماری کرنے والے ہی نہیں بلکہ وہ لوگ بھی سوار ہوں اور اس سے مدد لیں جن کی نقل و حرکت اور تنگ و دو، دن و رات کفر و الحاد کی تقویت اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف مختلف قسم کے پروگراموں کی تشکیل کے لئے ہوا کرتی ہے۔ اس طرح فی الجملہ مندروں کی تعمیر اور سنیما جی اور اسلام دشمنی میں مدد اور اعانت ہوئی، یہ ایسی اعانت ہے جس کا بحیثیت مجموعی مشاہدہ ہونے کے باوجود سد باب دشوار ہے، اگر کسی سے کہا جائے کہ ہر خریدار اور سوار سے پہلے پورا انٹرویو لیا جائے، ان کے مقاصد اور ارادے دریافت کئے جائیں پھر ان کی اعانت کی جائے، تو یقیناً آج کی مصروف اور اخلاقی اعتبار سے انحطاط پذیر دنیا میں اس کے لئے اپنے کاروبار کا جاری رکھنا دشوار ہو جائے گا۔

شریعت کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ وہ عسراور تنگی کو نہیں چاہتی، سیر، سہولت اور فراخی کو پسند کرتی ہے، اس لئے فقہاء نے اس قسم کی بالواسطہ مدد کو اس ”اعانت“ کی فہرست میں نہیں رکھا ہے، جو حرام ہے اور جس کی حرمت پر خود کتاب اللہ شاہد ہے کہ :

ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان . (مائتہ ۳)

اور ایک رسول خدا کی زبان حق ترجمان میں :

رب ہما العمت علی لمن اکون ظہیراً

للمجرمین ا (قصص : ۱۷)

اسی لئے فقہاء نے بھی اس تعاون کو جس میں تعاون مقصود نہ ہو اور تعاون برا و راست بھی نہ ہونا جائز نہیں کہا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان حمال سے شراب کے مٹکے اٹھوائے یا انکو رکارس نہونے پر متعین کرے تو یہ معاملہ بھی درست ہوگا اور اس سے حاصل

ہونے والی اجرت بھی امام ابوحنیفہؒ کے یہاں حلال و طیب ہوگی، اس لئے کہ شراب کے نقل و حمل کا مقصود کچھ ضرور نہیں کہ پینا اور پلانا ہی ہو کہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس کو بہانے یا ضائع کرنے یا سرکہ بنانے کا ارادہ ہو اور حدیث میں جہاں شراب کے ساقی کی مذمت کی گئی ہے وہاں وہ صورت مراد ہے جب شراب پینا، پلانا مقصود ہو۔ (۱)

غیر مسلموں کو مکان دینا

اسی طرح غیر مسلم کو مکان دینا جائز ہے کہ وہ اس میں رہائش اختیار کرے، اب اگر وہ اس میں صلیب کی پرستش کرے، شراب پئے یا سورد وغیرہ رکھے تو مسلمان گنہگار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصد یہ نہیں تھا — اسی طرح اگر کسی سے باندی فروخت کی اور اس خریدار نے اس کو لواطت اور غیر فطری طریقہ پر مباشرت کے لئے استعمال کیا تو بیچنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ (۲)

نا جائز تعاون کی تین صورتیں

البتہ تین صورتیں ہیں جو یقیناً ناجائز اور گناہ کی ہوں گی : ایک یہ کہ وہ ایسا کام کر رہا ہو جس کا مقصود اور جس کی وضع کا منشاء ہی کوئی گناہ کی بات ہو، مثلاً ایسے آلات اور اسباب کی تجارت جن کا مقصد ہی لہو و لعب ہو، جیسے بت فروشی، بت گری، گانے بجانے کے سامان، فلمی گانوں کے ریکارڈ کیسٹ، فحش تصاویر اور لٹریچر کی طباعت و اشاعت وغیرہ۔

یہ چیز بذات خود گناہ کا ذریعہ ہیں اور ان کا مقصد گناہ و معصیت کی اشاعت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اس لئے ان کی حرمت میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہو سکتا، ہمارے زمانہ میں بینک انشورنس کی ملازمت، وکالت کے پیشہ میں مجرم کی ہم نوائی، جنسی کتابوں کی طباعت اور تجارت، فلمی لٹریچر کی اشاعت وغیرہ اسی

زمرہ میں داخل ہیں۔

جگہ درست ہے، مگر نیت نے اس کو مذموم کر دیا ہے۔

پھر اس نیت اور قصد کی بھی دو صورت ہے، ایک یہ کہ عمل کے وقت خود اس شخص کا یہی ارادہ اور نیت ہو، مثلاً کسی باغی کو اسی نیت اور ارادہ سے ہتھیار دے کہ وہ ظلم کے لئے اس کا استعمال کرے گا، دوسرے یہ کہ خود اس کا ارادہ تو ایسا نہ تھا مگر جو شخص اس سے کام لے رہا ہے، اس نے اپنے ارادہ معصیت کا اظہار کر دیا اور پھر بھی وہ اسی کام کو کرے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں ظلم و بغاوت کے لئے ہتھیار خرید رہا ہوں، تاجر کا اصل مقصد تو محض اسلحہ فروشی تھا، اس قسم کے فتوؤں میں شریک ہونا نہ تھا، مگر یہ صورت حال سامنے آ جانے کے باوجود بھی وہ اپنے ارادہ سے باز نہ آیا اور اس کے ہاتھ ہتھیار فروخت کر دیا تو بھی سمجھا جائے گا کہ معاملہ سے پہلے پہلے اس کا ارادہ یہ ہو گیا تھا۔

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی غیر مسلم یہ کہہ کر مکان کرایہ پر لے کہ میں اس میں شراب فروخت کروں گا تو مسلمانوں کے لئے اس کو کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، اور گوانام ابو حنیفہؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر صاحبین اس کو ناجائز کہتے ہیں اور صاحبین کی رائے معقولیت کی بنا پر امام سرخسیؒ نے بھی اس کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

معصیت میں اعانت کا مسئلہ اس زمانہ میں جب کہ پوری دنیا کا نظام طاغوت والحاد اور لامذہبیت پر مبنی ہے، ربو اور قمار نے پوری معیشت کو متعفن کر دیا ہے اور سیاسی اعتبار سے اسلام دشمنی میں عالم اسلام کے خلاف پوری دنیا متحد ہے، بڑا اہم ہو گیا ہے اور نہ جانے کس کس راہ سے ہم ان مفاہد میں مددگار بنتے جا رہے ہیں۔

اللہم اعلنا واحفظنا ۛ (۲)

دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا مکمل بذات خود درست ہو اور اس کی نیت بھی یہ نہیں ہو، مگر بعض ایسے قرائن موجود ہوں جو اس بات کو بتلاتے ہوں کہ اس کے اس عمل سے کسی معصیت اور گناہ کو تقویت اور مدد حاصل ہوگی اور وہ قرائن اس کے علم میں بھی ہوں، یہ صورت بھی معصیت میں اعانت سمجھی جائے گی اور اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء نے اس بات کو مکروہ قرار دیا ہے کہ کسی ایسے شخص سے غلام کی بیع کی جائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ لواطت کا مریض ہے یا ایسے ملک کے ہاتھ اسلحہ فروخت کیا جائے جو عالم اسلام سے جنگ کے درپے ہے۔ (۱)

اس لئے کہ ایک لواطت کے خوگر آدمی کا امر و کو خرید کرنا اور ایک ایسے ملک کا اسلحہ خرید کرنا جو مسلمانوں سے برسر عداوت ہے، اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ وہ اس کا استعمال معصیت و گناہ اور عالم اسلام کو ضرر پہنچانے کے لئے کرے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی کام اس نیت سے کرے کہ اس سے معصیت میں مدد ملے گی، گو وہ کام اپنی اصل اور موقع کے لحاظ سے معصیت کے لئے نہ ہو، لیکن اس کا استعمال گناہ کے لئے بھی کیا جاسکتا ہو۔۔۔ یہ صورت بھی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ کسی کام کے مذموم ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں، یا تو وہ کام خود مذموم اور گناہ کا ہو، یا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو درست ہو، البتہ اس کے پیچھے جو نیت کار فرما ہے، وہ مذموم اور ناپسندیدہ ہو، پہلی دونوں صورتوں میں یہ عمل بذات خود مذموم تھا، اس لئے وہ معصیت میں تعاون شمار ہوگا، چاہے نیت اچھی ہو یا بری، جب کہ اس صورت میں کام اپنی

(۱) رد المحتار ۵/۳۸۰

(۲) المسوط ۱۶/۳۸

(۳) "اعانت علی المعصیۃ" کے مسئلہ پر اقام الحرمۃ نے صفحہ ۲۰۰: مفتی شفیع صاحب کے رسالہ "تفصیل الکلام فی مسئلۃ الاعانت علی الحرام" سے بھی استفادہ کیا ہے، البتہ "تیس" سے مختلف ہے، سوال میں بھی قدرے فرق ہے اور "تیس" سے مختلف ہے، تیسرا جلد جوت یا کیا ہے۔ ہجراہ اللہ حیر الجراء

اعتاق

”اعتاق“ کے معنی غلاموں کو آزاد کرنے کے ہیں۔

اسلام میں اس کی بڑی فضیلت ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

جس شخص نے کسی مسلمان کو آزاد کیا، اس کے ہر عضو

کے گناہ آزاد شدہ اس غلام کے اس عضو کے بدلہ

معاف ہو جائیں گے۔ (۱)

چنانچہ اسلام نے اس کو اتنی اہمیت دی کہ مختلف گناہوں کے

لئے غلاموں کی آزادی کو کفارہ قرار دیا گیا، مثلاً رمضان المبارک میں

روزہ کی حالت میں بلا عذر قصداً روزہ توڑ لے، (۲) قسم کھا کر پوری نہ

کر سکے تو اس کی تلافی کے لئے (۳) بیوی سے ظہار کر لے (۴) کسی کو

قتل کر ڈالا ہو اس کے گناہ کی تلافی کے لئے۔ (۵)

حضور ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل

اسی لئے جب تک غلامی کا سلسلہ رہا، مسلمانوں اور قرن اول

کے بزرگوں میں غلام آزاد کرنے کا بڑا جذبہ تھا، رسول اللہ ﷺ نے

اپنی حیات طیبہ میں ۶۳، ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ۶۷

حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ۷۰، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ نے ۱۰۰،

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے صرف اپنے محاصرہ کے دوران ۲۰،

حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک ہزار، حضرت عبدالرحمن ابن

عوف نے تیس ہزار، ذوالکلاع حمیری نے صرف ایک دن میں آٹھ

ہزار اور حضرت ابو بکر نے بے شمار غلام آزاد کئے۔ (۶)

اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ غلامی کے سد

باب کے لئے اسلام نے کس حسن تدبیر اور حکمت عملی سے کام لیا۔

اعتراض

یہ ایک قسم کی جنسی بیماری ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ مرد کا

عضو تناسل تو ہو مگر اس میں انتشار و ایستادگی نہیں ہو، بلکہ عضو ڈھیلہ

رہتا ہو، ایسے مریضوں کا شمار نامردوں میں ہے۔

اعتراض کی بنا پر فسخ نکاح

عورت کو اختیار ہے کہ ایسے مرد کے خلاف فسخ نکاح کا دعویٰ

دائر کرے، قاضی کے یہاں اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو وہ مرد کو

ایک قمری سال علاج کی مہلت دے گا، اگر اس مدت میں وہ

تندرست ہو گیا اور جنسی عمل پر قدرت حاصل ہو گئی تو نکاح باقی رہے

گا ورنہ فسخ کر دے گا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ عورت جس نے یہ

دعویٰ کیا ہے بالغ ہو، خود عورت کے اندر کوئی ایسی خامی نہ ہو کہ اس سے

ہم بستری نہ کی جاسکے، نکاح سے قبل وہ اس مرض سے آگاہ نہ رہی ہو

اور نکاح کے بعد اس مردانہ کمزوری سے آگاہی کے باوجود اس نے

اس مرد کے ساتھ رہنے پر آمادگی کا اظہار نہ کیا ہو، اگر ان میں سے کوئی

بھی ایک بات نہ پائی گئی تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل نہ ہوگا۔

امام مالک کے یہاں اس معاملہ میں ذرا توسع ہے، وہ فرماتے

ہیں کہ عورت اگر اس مرض سے واقف ہونے کے باوجود نکاح پر

آمادہ ہو گئی، پھر ایک عرصہ تک ساتھ رہی، اپنے نفس پر مرد کو قدرت

بھی دیا، جب بھی اس کو فسخ نکاح کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل رہے

(۱) بخاری، حدیث نمبر: ۱۵۳، باب فی العتق و فضیلتہ، مسلم، حدیث نمبر: ۳۷۹۶، باب فصل العتق

(۲) کشف الغمہ ۲۹۳

(۳) الہدایہ ۲/۳۷۹

(۴) عن غریف من عیاش دبلی، ابو داؤد، نسائی

(۵) سورۃ مجادلہ ۲

(۶) سبل السلام ۱/۳۶۹، کتاب العتق

کا — اور یہ اس لئے کہ بسا اوقات یہ مرض عورتوں کے ساتھ رہنے اور لذت اندوز ہونے سے آپ سے آپ ختم ہو جاتا ہے، ممکن ہے یہی سوچ کر عورت نے اس کی رفاقت کو گورا کیا ہو۔ (۱)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”عنین“)

مناظرہ کی اصطلاح میں

”اعتراض“ اصول فقہ کی بھی اصطلاح ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے، اس کا تعلق جدل و مناظرہ سے ہے، اس اصطلاح کے مطابق اعتراض سے مراد فریق مخالف کے کلام کو رد کرنا ہے، بنیادی طور پر اعتراض کی تین صورتیں ہوتی ہیں، مطالبات، قواعد اور معارضہ — اگر فریق مخالف کی دلیل کے مقدمات کو تسلیم کر کے پھر اس کی تردید کی جائے تو معارضہ ہے اور اگر ان مقدمات ہی کا انکار کر جائے تو اگر فریق مخالف کا جواب خود اسی کلام میں ہو جائے تو یہ مطالبہ کہلاتا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کو قدح کہتے ہیں۔

یہ اعتراض کی تین بنیادی قسمیں ہیں، ورنہ تو اس کی صورتیں بہت سی ہیں، بعض لوگوں نے دس، بعض نے پچیس اور بعض نے تیس تک بتائی ہیں، دس قسمیں، فساد وضع، فساد اعتبار، عدم تاثیر، قول بالموجب، نقض منع، تقسیم، معارضہ اور مطالبہ زیادہ معروف ہیں۔ (۲)

(اصول اور مناظرہ کی کتابوں میں ان کی تفصیل موجود ہے)

اعتکاف

”اعتکاف“ عربی زبان کا ایک لفظ ہے جس کے معنی ٹھہرنے

اور اپنے آپ کو روک لینے کے ہیں — شریعت کی اصطلاح میں مسجد کے اندر نیت کے ساتھ اپنے آپ کو مخصوص چیزوں سے روک رکھنے کا نام ہے۔

اعتکاف کا ثبوت خود قرآن مجید سے بھی ہے، (بقرہ ۱۸۷) رسول اللہ ﷺ نے اعتکاف کی خاص فضیلت بیان فرمائی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: حالت اعتکاف میں محکف گناہوں سے تو باز رہتا ہی ہے، مسجد سے باہر نہ نکلنے کی وجہ سے جن نیکیوں سے محروم رہتا ہے وہ نیکیاں بھی باری تعالیٰ کے فضل سے اس کے ذخیرہ حسنات میں داخل ہوتی جاتی ہیں۔

وبجزی له من الحسنات كعامل الحسنات

کلھا، (۳)

ایک روایت میں ہے کہ رمضان المبارک میں اعتکاف و حج عمرہ کے برابر ہے۔ (۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود پابندی سے اعتکاف فرمایا ہے، ام المؤمنین حضرت عائشہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ اوقات تک برابر رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرماتے رہے، پھر آپ ﷺ کے بعد ازواج مطہرات نے بھی اعتکاف فرمایا، (۵) دس دن کے اعتکاف کا معمول تھا، ایک سال اعتکاف نہ کر سکے تو دوسرے سال میں دنوں اعتکاف فرمایا۔ (۶)

اعتکاف اپنی روح اور اصل کے اعتبار سے روزہ کے مقاصد کی تکمیل ہے، ہر چند کہ روزہ کی حالت میں انسان خورد و نوش اور جنسی تعلق سے باز رہتا ہے، تاہم گھر سے اس کا تعلق یکسر منقطع نہیں

(۲) ارشاد الفحول ۲۲۳

(۱) کتب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۲، العیوب النی یفسح بها المكاح

(۳) طبرانی فی الکبیر عن حسین بن علی مکر یہ روایت ضعیف ہے، اس کی سند میں عیث بن

(۴) سنن صحیحہ، حدیث نمبر ۸۱۷۸، باب فی ثواب الاعتکاف

مہر۔ سنن ترمذی، حدیث نمبر ۱۰۰۰، باب الاعتکاف، مجمع الرواۃ ۳/۱۷۳، حدیث نمبر ۵۵۵۳، باب الاعتکاف

(۵) بحاری، باب الاعتکاف فی العشر الاواخر، حدیث نمبر ۲۰۲۶، مسلم، باب اعتکاف العشر الاواخر، حدیث نمبر ۲۷۸۳

(۶) ابوداؤد ۲۳۶۳، باب الاعتکاف، ترمذی ۸۰۳، باب ما حلف فی الاعتکاف ادا حرج منه، اس ماخوذ باب ما حلف فی الاعتکاف

ہوتا، رات کے وقت بیوی سے جنسی ضرورت کی تکمیل کی گنجائش بھی رہتی ہے، اعتکاف ان تمام علاقوں کی رسی کو بھی کاٹ دیتا ہے، اب نہ ضرورت شدیدہ کے بغیر گھر آمد و رفت کی اجازت ہے نہ خرید و روخت کی گنجائش، نہ زوجہ سے کسی طرح لذت اندوزی کا موقع۔ بلکہ بندہ مکمل طور پر اپنے رب کی طرف یکسو اور متوجہ ہے، دوسرے مضان میں اعتکاف کا ایک اہم مقصد شب قدر کی تلاش اور زیادہ سے زیادہ عبادت و ریاضت بھی ہے بلکہ حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اور منشا ہی یہی تھا۔ (۱)

اعتکاف کی قسمیں

فقہاء نے احکام اور اہمیت کے اعتبار سے اعتکاف کی تین قسمیں قرار دی ہیں: واجب، مسنون، مستحب۔

اعتکاف واجب

اعتکاف کی منت اور نذر ماننے کی وجہ سے دوسری عبادتوں کی طرح اعتکاف بھی واجب ہو جاتا ہے، چاہے یہ نذر مشروط ہو یا غیر مشروط، اگر نذر غیر مشروط ہے تب تو اس کی تکمیل کے لئے کوئی شرط نہیں بلکہ وہ بہر حال واجب ہے، مثلاً کوئی کہے کہ میں دو دنوں اعتکاف کروں گا، تو یہ غیر مشروط نذر ہوئی اور بہر صورت اسے یہ نذر پوری کرنی چاہیے اور اگر کسی شرط کے ساتھ نذر مانی تو اس شرط کے پائے جانے پر اعتکاف واجب ہوگا، مثلاً یہ کہ اگر میں صحت مند ہو گیا تو دو دنوں کا اعتکاف کروں گا، اب اعتکاف صحت یابی کے بعد ہی واجب ہوگا، اس میں کی نذر کو ”نذر معین“ کہتے ہیں اور پہلی صورت کو ”نذر مطلق“۔ اعتکاف واجب کم از کم ایک دن کا ہوگا اس سے کم کا نہیں اور

اس کی نذر کے وقت روزہ رکھنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر حال روزہ رکھنا بھی واجب ہوگا، (۲) یہی رائے امام مالکؒ اور امام محمدؒ کی بھی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ ضروری نہیں، اسی طرح اعتکاف کے لئے کم سے کم ایک دن کی مدت احتیاف اور مالکیہ کے ہاں ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ (۳)

اعتکاف مسنون

رمضان المبارک کے اخیر عشرہ میں اعتکاف سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے، کیوں کہ مدنی زندگی میں جب بھی آپ ﷺ مدینہ میں مقیم رہے، اعتکاف فرمایا ہے، یعنی اگر کسی ایک شخص نے بھی اعتکاف کر لیا تو سبھوں کے ذمہ سے ترک سنت کا گناہ ختم ہو جائے گا اور اگر کسی نے نہیں کیا تو تمام لوگ ترک سنت کے مرتکب ہوں گے اور گنہگار ہوں گے۔ (۴)

اب سوال یہ ہے کہ یہ ہر محلہ والے کے لئے مسنون ہے اور محلہ کی مسجد میں ایک شخص کا معتکف ہو جانا محلہ والوں کی طرف سے کافی ہو جائے گا؟ یا پورے شہر اور گاؤں میں کسی ایک شخص کا اعتکاف سنت کی ادائیگی کے لئے کافی ہو جائے گا؟ گو وہاں مختلف محلے اور مساجد ہوں۔ تو عام مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ پورے اہل شہر کی جانب سے کافی ہو جائے گا اور یہی حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی تحقیق ہے۔ (۵)

اس اعتکاف کے لئے روزہ ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص مرض کی وجہ سے یا مسافرت کی حالت میں روزہ کے بغیر رمضان المبارک کے اخیر عشرہ کا اعتکاف کر لے تو سنت کی ادائیگی کے لئے یہ کافی نہ ہوگا۔ (۶)

(۱) طبرانی فی الکبیر، مثنوی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے، مجمع الزوائد: ۱۷۲/۳، حدیث نمبر: ۵۰۲۳

(۲) رحمة الامة: ۱۲۵، المغنی: ۱۸۶/۳

(۳) مستقار: بدائع الصنائع ۱/۱۰۸

(۴) رد المحتار: ۱۳۰/۳

(۵) الانصاف فی حکم الاعتکاف: ۱۶۳

(۶) الہدایہ: ۲۰۹/۱، مراقی الفلاح: ۳۲۲

اس اعتکاف کا طریقہ یہ ہے کہ ۲۰/ رمضان المبارک کو عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے پہلے اعتکاف کی نیت سے مسجد میں داخل ہو جائے اور ۲۹/ رمضان المبارک کو عید الفطر کا چاند ہونے کے بعد یا ۳۰/ تاریخ کو غروب آفتاب کے بعد واپس آجائے۔ (۱)

اعتکاف نفل

اعتکاف نفل میں نہ روزہ کی شرط ہے، نہ مسجد میں شب گزاری وغیرہ کی اور نہ دنوں کی کوئی تعداد ہے، جتنے دن اور جتنے لمحات کا بھی چاہے اعتکاف کر سکتا ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ مسجد میں داخل ہوتے وقت اعتکاف کی نیت کر لے، اس طرح جب تک وہ مسجد میں رہے گا اعتکاف کا ثواب ملتا رہے گا اور جب باہر آجائے گا اعتکاف ختم ہو جائے گا۔ (۲)

اعتکاف کی شرطیں

اعتکاف صحیح ہونے کے لئے محکف کا مسلمان اور عاقل ہونا (یعنی پاگل نہ ہونا) نیت، مرد کا جنابت اور عورت کا حیض و نفاس سے پاک ہونا، نیز ایسی مسجد میں اعتکاف کرنا جس میں پنج وقتہ نماز ادا کی جاتی ہو، شرط ہے، بالغ ہونا ضروری نہیں، قریب البلوغ اور سمجھ دار بالغ بھی اعتکاف کر سکتے ہیں، (۳) اور جیسا کہ مذکور ہوا واجب اور مستنون اعتکاف کے لئے روزہ رکھنا بھی ضروری ہے۔

اعتکاف کی بہتر جگہ

اعتکاف ان عبادات میں سے ہے جس کی ادائیگی مسجد ہی

میں ہونی چاہئے، کہیں اور بیٹھ جانا کافی نہیں، اس لئے کہ یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رہا ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اعتکاف صرف مسجد ہی میں ہے، (۴) — اعتکاف کے لئے مردوں کے حق میں سب سے جگہ مسجد حرام، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ، پھر شہر کی جامع مسجد، پھر مسجد جہاں نمازی زیادہ آتے ہوں اور پھر اپنے محلہ کی مسجد ہے۔ (۵)

عورتوں کا اعتکاف

عورتوں کے لئے بھی اعتکاف کرنا سنت ہے، البتہ یہ ضرر ہے کہ پہلے شوہر سے اجازت لے لے، عورتوں کے لئے اعتکاف میں اعتکاف کرنا مکروہ ہے، ان کو گھر ہی میں اعتکاف کرنا چاہئے۔ اگر گھر کا کوئی حصہ ہو جو پہلے سے نماز کے لئے مخصوص کیا ہوا اسی میں اعتکاف کرے اور اگر پہلے سے کوئی جگہ متعین نہ ہو اعتکاف کی نیت کرتے وقت کوئی خاص جگہ نماز کے لئے اکر لے اور وہیں محکف ہو، (۶) یہ امام ابو حنیفہ کی رائے کیوں کہ اس دور میں خواتین کا مسجد میں محکف ہونا فتنہ سے نہیں، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین کے مسجد نماز ادا کرنے کے مقابلہ گھر میں ادا کرنے کو بہتر قرار دیا، دور فقہاء کے نزدیک خواتین بھی مسجدوں میں اعتکاف کریں گی، بہتر ہے کہ ان کے لئے مسجد میں خیمہ ڈال دیا جائے۔ (۷)

اعتکاف کے مستحبات

محکف کو چاہئے کہ اپنا وقت تلاوت قرآن، حدیث،

(۱) بحر العلوم مولانا عبدالحی رسائل الارکان ۲۳۱، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ۲۱/ رمضان کی صبح کو محکف میں داخل ہو جانا چاہئے، بعض حدیث سے بظاہر اس کی تائید ہو اور اراد ان معتكف صلی الفجر بعد دخول فی معتكفه، حدیث نمبر ۲۰۳۶، باب الاعتکاف، اس ماحہ ۱۷۷، خلاف ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مسجد نبوی مخصوص جگہ یا خیمہ — جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوران قیام فرماتے تھے، — میں آپ بعد فجر داخل ہوتے تھے۔

(۲) رد المحتار ۳/۳۲۲

(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۸

(۴) المعنی ۳/۱۹۱

(۵) یہ محمد کا قول ہے، دہلوی، رد المحتار ۳/۱۳۱

(۶) مصنف ابن ابی شیبہ، حدیث نمبر ۱۹۷۰، باب من قیل: لا اعتکاف

(۷) رد المحتار ۲/۱۳۹

ملی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، انبیاء و صالحین کے واقعات و حالات دینی کتابوں کا مطالعہ، انہی چیزوں کی تدریس، دینی کتابوں کی ہف و تالیف وغیرہ میں اپنا وقت لگائیں، اعتکاف کی حالت خوشبود وغیرہ لگا سکتے ہیں۔ (۱)

اعتکاف کے آداب میں یہ بات بھی ہے کہ مسجد کے آداب کا رکھا جائے، مسجد میں سامان لا کر خرید و فروخت کا معاملہ نہ کیا جائے، اگر سودا باہر ہو تو اس قسم کے معاملہ کی گنجائش ہے، عبادت سمجھ کر خاموش رہنا، یا بیہودہ اور نامناسب باتیں کرنا بھی مکروہ ہے۔

مدات اعتکاف

بیوی سے ہم بستری، اندرون مسجد ہو یا باہر، جان بوجھ کر ہو یا کر، دن میں ہو یا رات میں، انزال ہو یا نہ ہو، بہر حال فٹوٹ جائے گا۔

ہم بستری کے پہلے کے مرحلے یعنی بوسہ و شہوت کے ساتھ وغیرہ بھی جائز نہیں، مگر اس سے اعتکاف نہ ٹوٹے گا۔ (۲)

البتہ بیوی سے بات چیت کرنا درست ہے، اسی طرح ایسی موشی جو ایک دن سے زیادہ ہوگئی ہو، مفسدات اعتکاف ہے، ت کو حیض آگیا تو اس سے بھی اعتکاف ٹوٹ جائے گا اور اس کی واجب ہوگی۔ (۳)

دن میں جان بوجھ کر کھاپی لینے سے جیسے روزہ فاسد ہو جاتا اعتکاف بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ (۴)

رے باہر نکلنا

بلا ضرورت مسجد سے نکل جانا بھی مفسد اعتکاف ہے، امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو بلا ضرورت تھوڑی دی کے لئے نکلنے سے بھی اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک دن یا رات کے اکثر حصہ میں مسجد کے باہر رہنے سے اعتکاف فاسد ہوگا، البتہ بالاتفاق ضرورت نکلنا جاسکتا ہے، یہ ضرورت دو قسم کی ہے، طبعی اور شرعی، ضرورت طبعی سے مراد پیشاب، پانچخانہ یا غسل واجب ہونے کی صورت میں غسل کے لئے نکلنا، کھانا لانے والے نہ ہوں تو کھانے کے لئے باہر نکلنا وغیرہ شامل ہے، مگر ان صورتوں میں بھی ضرورت سے زیادہ نہ ٹھہرنا چاہئے۔ (۵)

ان ہی طبعی امور میں علماء نے حقہ کو بھی شمار کیا ہے کہ مسجد سے باہر جا کر حقہ پی کر، بوزائل کر کے مسجد میں آنا چاہئے، (۶) یہی طریقہ ان لوگوں کو بھی اختیار کرنا چاہئے، جو سگریٹ وغیرہ کے عادی ہوں۔

شرعی ضرورتوں میں سے یہ ہے کہ اگر ایسی مسجد میں مشکف ہے جہاں جمعہ نہیں ہوتا تو جامع مسجد جمعہ کے لئے جانا درست ہے، البتہ اس کی رعایت ضروری ہے کہ صرف اتنی دیر دوسری مسجد میں ٹھہرے کہ تحیۃ المسجد پڑھ لے، سنت ادا کر لے، پھر خطبہ سنے، جمعہ کی دو رکعت پڑھے، بعد کی سنتیں ادا کرے اور جلد از جلد اپنی مسجد کو واپس آجائے، تاخیر مکروہ ہے۔

اگر کوئی شخص جبراً نکال دے، یا مسجد منہدم ہو جائے جس کی وجہ سے نکلنا پڑے یا اس مسجد میں جان یا مال کو خطرہ لاحق ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں اس مسجد کے بجائے دوسری مسجد میں جا کر مشکف ہو جانا درست ہے اور اس سے اعتکاف میں کوئی خلل نہیں پڑے گا، البتہ دوسری مسجد میں فوراً بلا تاخیر غسل ہو جائے۔ (۷)

اسی طرح اگر اعتکاف کے درمیان مسجد سے نکل کر اذان

(۲) درمختار ۳/۱۲۹

(۳) حوالہ سابق

(۶) فتاویٰ رشیدیہ ۲۶۱

الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۲/۱، الباب السابع فی الاعتکاف

مدائع الصنائع ۱۱۶/۱

درمختار ۲/۱۳۲، ہدایہ ۲۱۰

الفتاویٰ الہندیہ ۲۱۲/۱، الباب الاعتکاف

دینے کے لئے منارہ پر چڑھ جائے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ (۱)

اعتکاف کی قضاء

اگر اعتکاف واجب تھا اور کسی وجہ سے فاسد ہو گیا تو اس کی قضاء مسنون ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون میں صرف اس دن کی قضا کرنی ہوگی جس دن کا اعتکاف ٹوٹ گیا تو صرف پانچویں دن کی قضاء کرے گا، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورے دس دن کی قضاء واجب ہوگی، مشہور فقہ علامہ حافظ ابن ہمام کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، (۲) اس لئے یہی زیادہ محتاط طریقہ ہے کہ پچھلے عشرہ کی قضاء کر لی جائے۔

اعرج

جس کے پاؤں میں کچی ہوا سے "اعرج" کہتے ہیں۔ اگر کسی شخص کے پاؤں میں اس قدر کچی اور لنگ ہو کہ اسے ایک پاؤں پر کھڑا ہونا پڑے تو اس کی امامت درست ہے، لیکن بہتر ہے کہ دوسرا شخص امامت کرے، (۳) ایسا لنگڑا جانور جو مذبح تک چل کر جا بھی نہ سکتا ہو، اس کی قربانی نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایک پاؤں میں لنگ ہے اور بقیہ تین پاؤں درست ہیں، جن کی مدد سے وہ چل سکتا ہے تو اس کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ (۴)

اعسار

اعسار کے معنی تنگ حال ہونے کے ہیں، اس کے مقابلہ میں "ایسار" خوش حال ہونے کو کہتے ہیں۔ متعدد فقہی مسائل ایسے ہیں جن میں "اعسار" اور "ایسار" اثر انداز ہوتا ہے، ان میں سے بعض احکام کا تعلق غلام کی آزادی اور

فروخت وغیرہ سے ہے، اس کے علاوہ نفقہ سے بھی اس کا تعلق ہے! جن کا نفقہ بہر حال واجب ہوتا ہے

بعض اقرباء وہ ہیں جن کا نفقہ بہر صورت واجب ہوتا ہے چاہے وہ خوشحال ہوں یا اعسار اور تنگی میں مبتلا ہوں، ایسے اقرباء دو ہیں، ایک بیوی ہے دوسرے اولاد، البتہ دونوں کے حقوق میں فرق ہے کہ بیوی بذات خود دولت مند اور متمول ہو اور شوہر کتنا بھی تنگ حال اور محتاج ہو، بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہی رہے گا، جب کہ اولاد کا نفقہ اسی وقت واجب ہوگا جب کہ وہ خود صاحب جائیداد نہ ہو، اولاد کے پاس خود مال موجود ہے تو باپ خود اسی کی جائیداد اس پر خرچ کرے گا۔ (مسائل کی مزید تفصیلات "نفقہ" کے تحت آئیں گی)

نفقہ زوجیت میں کس کے حالات کی رعایت ہوگی؟

بیوی کے نفقہ میں کس کے حال کی رعایت کی جائے، شوہر یا بیوی کی؟ یعنی نفقہ مقرر کرتے وقت ان دونوں میں سے کس کا معیار زندگی کو پیش نظر رکھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں خود احناف مختلف رائیں منقول ہیں، زیادہ مشہور یہ ہے کہ دونوں کے حالات ملحوظ رکھے جائیں گے، مثلاً اگر شوہر کی رہائش اور اس کی صلاحیت ماہانہ ایک سو روپیہ دینے کی ہے اور بیوی کی خاندانی رہائش اور معاش زندگی یہ ہے کہ ایک آدمی کی ذات پر ماہانہ دس روپے خرچ ہو رہے ہیں چاہے شوہر خوش حال ہو یا تنگ حال، وہ میانی راہ اختیار کی جائے اور دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ڈیڑھ سو روپے نفقہ مقرر ہو اب اگر شوہر ایک ہی سو روپیہ دینے پر قادر ہو تو وہ پچاس روپے شوہر کے نام پر قرض لیتی رہے، یہی رائے زیادہ مشہور ہے اور حنفی کی اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔

(۲) رد المحتار ۱۳۱/۲

(۳) کتاب الفقہ علی الذاہب الاربعہ: ۷۷، شروط الاضبحہ

(۱) الدر المختار علی رد المحتار ۱۳۲/۳

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۸۵/۱

دوسری رائے جو جمہور فقہاء کی ہے اور بعض علماء احناف نے بھی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے یہ ہے کہ صرف شوہر کے حالات کی رعایت کی جائے گی، (۱) یہ نقطہ نظر قرآن سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے اور اسلام کے مجموعی مزاج سے بھی، کہ کسی کو اسی حد تک مکلف کیا جائے جتنی اس کی طاقت اور وسعت ہو۔

نیز اس زمانہ میں ایسے غمگسار اور درد مند سوداگر کا ڈھونڈنا بھی بے وقوفی ہوگی جو محض امیدوں کا چراغ جلا کر آپ کو روشنی بخشتا رہے، اس لئے عملی اور قانونی لحاظ سے یہی رائے زیادہ مناسب ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ السلام۔

پھر نفقہ کی مقدار کا تعین اور اس میں شوہر کے اعسار اور ایسار، خوش خالی و تنگ حالی کی رعایت کا تعلق قاضی کی صوابدید سے ہوگا، فقہاء احناف نے اس کے لئے کوئی خاص حد اور مقدار متعین نہیں کی ہے اور حالات و زمانہ پر چھوڑا ہے۔ (۲)

ادائیگی سے قاصر ہونے کے سبب فسخ نکاح

”اعسار فی النفقہ“ سے نفقہ کی ادائیگی سے شوہر کا معذور اور عاجز ہونا بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اگر کوئی عورت اس حال سے دو چار ہو جائے کہ اس کا شوہر اس کا نفقہ ادا کرنے پر ہی قادر نہ رہے تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، البتہ عورت شوہر کے نام پر قرض لے کر گذراوقات کرتی رہے گی۔ ممکن ہے یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں قابل عمل رہی ہو کہ وہ ”خیر القرون“ تھا، اسلامی حکومت اور اس کا بیت المال تھا، غارمین یعنی مقروضوں کی معاشی مدد بیت المال کا ایک مستقل مصرف

تھا، مگر بعد کو چل کر اس پر عمل دشوار ہو گیا، اور خود فقہاء احناف نے اس کو محسوس کرتے ہوئے مختلف تدبیریں نکالیں۔

چنانچہ بعض فقہاء احناف نے اس کے لئے یہ حیلہ دریافت کیا کہ ایسے مقدمات میں حنفی قاضی کسی شافعی کو اپنا نائب بنادے اور وہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق اس عورت کا نکاح فسخ کر دے۔ (۳) مگر ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی کچھ کم دشوار نہیں، کیوں کہ ہر جگہ کسی شافعی کا ملنا اور اس کا اس اہلیت کا حامل ہونا کہ وہ مسلک شافعی کے تمام نکات کو سامنے رکھ کر اس بارے میں کوئی فیصلہ کرے، مشکل ہے۔

اس لئے بعض فقہاء نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور کہا کہ حنفی قاضی اگر اجتہاد و استنباط کی صلاحیت سے بہرہ مند ہو تو وہ خود بھی شوہر کے نفقہ سے عجز کی بنا پر نکاح فسخ کر سکتا ہے، (۴) بظاہر اس طرح کی سہولت پیدا کی گئی، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ پہلی تدبیر سے بھی زیادہ ناقابل عمل اور دشوار ہے۔

لہذا زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مسلک کی طرف رجوع کیا جائے، جس کی ضرورت فقہاء نے اجازت دی ہے۔

دارالقضا مامارت شریعہ بہار و اذیسیہ کا بھی اسی پر عمل ہے۔ (۵)

قائلین اور ان کا مسلک

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس کی وجہ سے نکاح فسخ کر دیا جائے گا، (۶) بشرطیکہ عورت اس کا مطالبہ کرے، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور اصحابؓ طواہر کی

(۱) الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۵۶۳/۳

(۲) اس موضوع پر قائلین و منکرین کے درمیان وغیرہ کی تفصیل کے لئے راقم الحروف کی کتاب ”اسلام اور جدید معاشرتی مسائل“ (جدید فقہی مسائل) کا مطالعہ مناسب ہوگا۔

(۳) عمدۃ الرعاہ ۱۷۳/۳

(۶) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۵۸۳-۵۸۴/۳

(۴) شرح و قلیہ ۱۷۳/۲

(۵) کتاب الفسخ والتفریق ۸۲

بھی یہی رائے ہے، (۱) سعید بن مسیب رحمہ اللہ کی اور ایک حد تک اس سے قریب رائے امام ابو حنیفہ کے استاذ حماد کی نقل کی گئی ہے، (۲) سعید بن مسیب رحمہ اللہ نے اس کو سنت طریقہ قرار دیا ہے، (۳) اور امام شافعی نے اس سے استدلال کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی سنت تھی۔ امام شافعی کے یہاں اس سلسلہ میں جو شرطیں اور قیود ہیں، وہ یہ ہیں :

(۱) شوہر کم سے کم نفقہ کی ادائیگی پر بھی قادر نہ ہو جو زندگی بسر کرنے کے لئے کافی ہو سکے۔

(۲) یہ زمانہ حال یا مستقبل کے نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو، اگر پہلے کا بقیہ ادا کرنے سے عاجز ہو، اگر پہلے کا بقیہ ادا کرنے سے عاجز ہو، اگر پہلے کا بقیہ ادا کرنے سے عاجز ہو اور فی الحال نفقہ ادا کر رہا ہو تو نکاح صحیح نہیں کیا جائے گا۔

(۳) خود بیوی کا نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو، اگر اس پر قادر ہو اور خادم کا نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو صحیح نکاح کے لئے کافی نہیں۔

(۴) کھانا، کپڑا اور مکان سے عاجز ہو، سالن، فرش اور اسباب زیبائش کی فراہمی سے معذوری کا اعتبار نہیں۔ (۴)



”اعلیٰ“ کے معنی تابیہا کے ہیں، جس کی دونوں ہی آنکھیں بینائی سے محروم ہوں۔

تابیہا کے خصوصی احکام

عام احکام میں تابیہا اور بینا دونوں مساوی ہیں، البتہ بعض امور میں تابیہا کے احکام بینا سے مختلف ہیں — فقہاء نے ایسے

خصوصی بارہ احکام بتائے ہیں اور وہ یہ ہیں :

(۱) ان پر جہاد فرض نہیں ہے۔

(۲) جمعہ واجب نہیں ہے۔

(۳) جماعت واجب نہیں ہے۔

(۴) اور نہ حج فرض ہے، گو کہ ان تمام امور کی انجام دہی کے لئے اس کا کوئی مددگار بھی موجود ہو۔

(۵) وہ گواہ نہیں بن سکتے، اگرچہ کوئی ایسا معاملہ ہو جس میں من کر شہادت دینی کافی ہو۔

(۶) اس کی ناکارہ آنکھ پھوڑ دینے پر دیت واجب نہیں ہے۔

(۷) تنہا (اپنے اندازہ پر) اس کا اذان دینا مکروہ ہے۔

(۸) اس کی امامت بھی مکروہ ہے، ہاں اگر وہی لوگوں میں سب سے زیادہ احکام سے واقف ہے تو امامت کر سکتا ہے۔

(۹) کفارات جو واجب ہوتے ہیں، ان میں تابیہا غلام کو

آزاد کرنا کافی نہیں۔

(۱۰) وہ مسلمانوں کا امیر و خلیفہ نہیں ہو سکتا۔

(۱۱) نہ قاضی ہو سکتا۔

(۱۲) اس کا جانور ذبح کرنا بھی مکروہ ہے۔

نیز امام شافعی کے نزدیک اس کا کوئی چیز خرید کرنا بھی درست

نہیں۔ (۵)

اس لئے کہ ان احکام میں بعض وہ ہیں جن کی انجام دہی

بینائی کے بغیر بہت دشوار ہے، مثلاً، جمعہ، جماعت، حج۔

بعض امور وہ ہیں جن میں بینائی نہ ہونے کی وجہ سے وہ

سنگین غلطیوں میں مبتلا ہو سکتا ہے، مثلاً ذبح، اذان اور اقامت کہ

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱۳/۵

(۱) مسبل السلام ۳۳۳/۱

(۳) حوالہ سابق

(۴) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۵۸۳/۲ (۵) مولانا احسن نانوتوی نے

کنز الدقائق ۲۳۳ کے حاشیہ پر یعنی اور فتح قدیر کے حوالہ سے یہ تمام احکام نقل کئے ہیں، نیز دیکھئے الاشیاء والبطائر لابن نجیم ۲/۳۰۷، مکتبۃ العلاء، مدکرہ۔

حدیث سے شب خوں کا ثبوت

اسی کے پیش نظر اسلام نے بھی خصوصی حالات میں اس کی اجازت دی ہے، سب سے پہلے آپ ﷺ نے بنی مطلق پر شب خون مارا تھا، وہ اس وقت بالکل غافل تھے، جانور چارہ رہے تھے، ان میں جو جنگ کرنے کے اہل تھے آپ ﷺ نے ان کو قتل کروا دیا اور دوسروں کو قیدی بنا لیا گیا، اسی میں ام المؤمنین حضرت جویریہ بن حارث بھی گرفتار ہو کر آئی تھیں، (۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کے قریب شب خون مارتے تھے اور شب خون مارنے سے پہلے سنتے تھے کہ اس آبادی سے اذان کی آواز آتی ہے یا نہیں؟ اگر اذان کی آواز آتی تو رک جاتے۔ (۳)

یہ اسی رعایت کے ساتھ جائز ہے جس کا اوپر ذکر ہوا ہے، جس قوم کے ساتھ اسلامی حکومت کا امن و سلامتی کا، یا نا جنگ معاہدہ ہو، پر اس طرح حملہ آور ہونا درست نہیں، پیغمبر اسلام ﷺ نے جن قبائل کے خلاف اس نوعیت کی جنگی کارروائی فرمائی تھی وہ لوگ تھے جو پہلے اسلام کا چراغ بجھانے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ چکے تھے، اور نہ مسلمانوں کا ان سے کوئی معاہدہ تھا۔

اطلاق

لغوی معنی بند کر دینے کے ہیں، حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ: "لا طلاق ولا عساق لی" (۵) (حالت اخلاق میں طلاق دینے اور غلام کو آزاد کرنے کا اعتبار نہیں)۔

اب اس اخلاق سے کیا مراد ہے؟ اس کی تشریح میں محدثین

(۲) الہدایہ ۳/۳۱

(۳) سنن ترمذی، حدیث نمبر: ۱۵۴۹، ابواب السیر

عموماً پینائی کے بغیر وقت کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے اور وضوء و طہارت وغیرہ میں کچھ چھوٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

بعض امور ایسے ہیں کہ جن میں پینائی کے بغیر اپنے فرائض کی انجام دہی ممکن نہیں، جیسے مسلمانوں کی امارت، قضاء — بعض احکام ایسے ہیں جن میں جسمانی نقصان خلل انداز ہوتا ہے، مثلاً غلام کی آزادی — اور کہیں اس لئے کہ حکم کی بنیاد ہی پینائی ہے مثلاً آنکھ کا پھوڑنا کہ اس میں دیت واجب ہی اس لئے ہوتی ہے کہ آنکھ پھوڑنے والا پینائی کی قوت کو ضائع کر دیتا ہے اور یہاں یہ قوت پہلے ہی سے مفقود ہے۔

نا پینا جانور کے احکام

جانوروں میں بھی نا پینا ہونا عیب ہے، اگر خریدار کو جانور خریدتے وقت اس کی اطلاع نہ تھی، بعد کو معلوم ہوا تو عیب کی بنا پر واپس کر سکتا ہے، (۱) اسی طرح ایسے جانور کی قربانی نہیں دی جاسکتی، (۲) کیوں کہ قربانی کے لئے ایسا جانور ہونا چاہئے جو اپنی خلقت اور جسم کے اعتبار سے مکمل ہو اور اس میں کوئی نقص نہ ہو۔

انذار

"انذار" کے لغوی معنی عارت گرمی اور سخت دھارا ج کرنے

کے ہیں، حدیث میں یہ لفظ شب خوں مارنے کے معنی میں آیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات کے بالکل منافی اور اس کے پیغام امن کے یکسر مغائر ہے، مگر بعض حالات ایسے بھی ہوتے ہیں جب اصلاح کے پیش نظر اس قسم کا اقدام ضروری ہو جاتا ہے اور وہاں تکرار ظلم کے لئے نہیں بلکہ قیام عدل کے لئے اٹھائی جاتی ہے۔

(۱) الہدایہ ۳/۳۳

(۲) مسند امام احمد بن حنبل، عن عبد اللہ بن عمر، ۳۲/۲، حدیث نمبر: ۳۸۷۴

(۵) سنن ابی داؤد، عن عائشہ، حدیث نمبر: ۴۱۹۳، باب فی الطلاق علی غلق

اور فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر علماء جن میں ابن قتیبہ، خطابی اور ابن سعید خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، اس سے اکراہ مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ اکراہ میں گویا اس کے اختیار اور خواہش پر بندش لگادی جاتی ہے، ابو سعید رحمہ اللہ نے اسی سے قریب تر معنی مراد لئے ہیں کہ "اغلاق" تنگ کرنے (تھمیت) کو کہتے ہیں۔

اغلاق کے معنی میں محدثین کا اختلاف

امام ابو داؤد، ابن عربی اور امام احمد کی رائے ہے کہ اس سے "غضب و غصہ" مراد ہے، لیکن اگر غصہ کی حالت کی طلاق واقع نہ ہو تو ابن سعید کے بقول طلاق واقع ہونے کی نوبت ہی نہ آئے، اس لئے کہ عموماً طلاق دی ہی جاتی ہے غصہ کی حالت میں۔

بعض حضرات نے اس سے جنون و دیوانگی کے معنی مراد لئے ہیں اور اس معنی کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ جنون گویا انسان کے عقل و دانش پر بند لگا دیتا ہے، (۱) اور حنفیہ نیز وہ حضرات جن کے یہاں حالت اکراہ کی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے، اسی معنی کو ترجیح دیتے ہیں۔ (اکراہ کی حالت میں طلاق اور دیگر مسائل پر ہم عنقریب لفظ "اکراہ" کے تحت گفتگو کریں گے)۔

اغلال

غلل کے معنی دھوکہ دینے کے ہیں، اغلال بھی اسی کا ہم معنی ہے اور اسی سے ماخوذ، گو کہ لغوی اعتبار سے اس کا اطلاق ہر قسم کے دھوکہ پر ہوتا ہے، مگر فقہاء و محدثین کے یہاں یہ لفظ خصوصیت سے مال غنیمت میں دھوکہ اور چوری کے لئے بولا جاتا ہے، یعنی اس مال میں سے چھپا لینے کو کہتے ہیں، جو اسلامی فوج کو جنگ کے درمیان حاصل ہو اور جو تمام مجاہدین اور دارالاسلام کے "بیت المال" کا مشترک حق ہوتا ہے، حدیث میں یہ لفظ بہ کثرت اس معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔

اسلام میں یہ بات کس قدر ناپسندیدہ ہے، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کا مال و اسباب جلا ڈالنے کا حکم دیا اور عمرو بن شعیب رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے سامان جلاسنے کے علاوہ ان کی مار پیٹ بھی کی ہے۔ (۲)

گو عام فقہاء اور ائمہ اس کو محض تو بیخ و ترہیب قرار دیتے ہیں اور اس کو مقررہ شرعی حد کے بجائے امیر المؤمنین کی صوابدید پر چھوڑتے ہیں، کیوں کہ متعدد روایات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے اس جرم کے مرتکب کو یہ سزا نہیں دی اور زبانی تنبیہ پر اکتفا فرمایا۔

حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایسے ایک شخص پر آپ نے نماز جنازہ پڑھانے سے انکار کر دیا، جس نے دو درہم سے بھی کم کا ایک سامان چھپا لیا تھا۔ (۳)

اغناء

اغناء کے معنی بے ہوشی کے ہیں، اہل اصطلاح کہتے ہیں کہ یہ اس کیفیت کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے دل و دماغ اور انسان کے فہم اور ارادہ کی قوت معطل ہو کر رہ جائے۔ (۴)

وضوء اور نماز پر بے ہوشی کا اثر

اغناء کی کیفیت طاری ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، (۵) اس لئے کہ عموماً اس حالت میں اپنے اعضاء پر گرفت اور احساس و شعور باقی نہیں رہتا، لہذا بعید نہیں کہ اس سے کوئی ناقض وضوء پیش آگیا ہو اور اسے احساس نہ رہا ہو۔

اگر نماز کے دوران یہ بات پیش آجائے تو نماز بھی فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ جب وضوء ہی باقی نہ رہا تو نماز کیوں کر

(۲) ابوداؤد، حدیث نمبر ۴۷۱۵، باب فی عقوبة الغال

(۱) ملخص از: بذل المحمود ۳/۲۷۶

(۵) الفتاویٰ الہندیہ ۱۲/۱

(۳) نسائی، حدیث نمبر ۱۹۶۱، حدیث نمبر ۱۹۶۱، باب الصلاة علی من عرس (۴) کشاف مصطلحات الفنون

درست ہوگی، نیز اگر امام کو ایسی توہت آجائے تو دوسرے تو اقض وضوء کی طرح اس بات کی گنجائش باقی نہ رہے گی کہ دوسرا شخص امام کی جائی نشی کر کے نماز کی تکمیل کر دے اور بیہوش ہونے والے امام کی نماز پر اپنی نماز کی بنیاد رکھے۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو شخص اتنی دیر تک مسلسل بے ہوش رہا کہ پانچ یا اس سے کم نمازوں کا وقت گزر گیا تو اس پر ان نمازوں کی قضاء واجب رہے گی اور اگر اس سے زیادہ یعنی چھ یا اس سے زیادہ نمازوں کا وقت گزر گیا پھر بھی ہوش میں نہ آیا تو ان وقتوں کی قضا واجب نہ ہوگی، (۲) چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ پانچ وقتوں تک نماز کی قضا کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ (۳)

بے ہوشی کی حالت میں طلاق اور کفریہ کلمات

دفع طلاق کے لئے ضروری ہے کہ طلاق دینے والا عاقل ہو، بے ہوشی کی حالت میں چوں کہ آدمی کی عقل زائل ہو چکی ہوتی ہے اور وہ عقل و ہوش سے عاری ہوتا ہے، اس لئے اس حالت میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۴)

یہی حال ان تمام احکام کا ہوگا جن کے لئے عقل و ہوش کا پایا جانا ضروری ہے، مثلاً اگر کوئی شخص بحرانی کیفیت اور بے ہوشی کی حالت میں خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کا معاملہ کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح اگر بحرانی کیفیت میں کفریہ کلمات اس کی زبان سے خدانخواستہ نکل جائیں تو اس کا شمار مرتدین میں نہ ہوگا، لأن الإغماء مرض ينال القوة، (۵) وأما دونه فلا تصح عندنا استحصانا، (۶) اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کیا جائے گا، نماز چٹا زہ پڑھی جائے گی، تکفیر اور مسلمانوں کے

قبرستان میں تدفین ہوگی۔

حج کے درمیان بے ہوشی

اگر کسی انسان پر بے ہوشی طاری ہو جائے اور ہوش کی حالت میں وہ کسی کو نائب بنا چکا تھا کہ میری بے ہوشی کی صورت میں میری طرف سے تم احرام باندھ لو گے تو اس کا احرام باندھ لینا کافی ہو جائے گا، اب اگر اس پر متواتر بے ہوشی طاری رہے، تو مقامات حج پر اور طواف وسی وغیرہ کے درمیان اس کو لے جانا ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء احناف کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اس کو اسی حالت میں مقامات حج پر لے جانا واجب ہوگا، اور دوسری جماعت کا خیال ہے کہ اس کی ضرورت نہیں، اس دوسری رائے کو ابن امام اور علامہ سرخسی نے ترجیح دی ہے، امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پھر یہی نیابت اس کی جانب سے فریضہ حج کی ادائیگی کے لئے کافی ہو جائے گی اور حج کی قضاء کی ضرورت نہیں ہوگی۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب وہ اپنا کسی کو نائب مقرر کر دے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی پیشگی نیابت کے بغیر بھی اگر اس کے رفقاء اس کی طرف سے یا سورا انجام دے دیں تو کافی ہوگا۔ (۷)

روزہ اور اعتکاف میں بے ہوشی

اگر کسی شخص پر پورے رمضان بے ہوشی طاری رہے تو تمام روزوں کی قضاء واجب ہوگی، اگر آفتاب غروب ہونے کے بعد بے ہوشی طاری ہوئی اور کئی دنوں تک وہ اسی حال میں رہا تو پہلا دن جس کی شب میں بے ہوشی طاری ہوئی، روزہ شمار کیا جائے گا اور اس دن کی قضاء واجب نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اعتکاف کے دوران بے ہوشی طاری ہو گئی تو اس سے اعتکاف قاسد نہیں ہوگا۔ (۸)

(۲) الفتاویٰ الہندیہ، ۱/۱۲۱، باب قضاء الفوائت

(۳) الہدایہ، ۳/۳۵۸

(۶) خانیہ علی ہامش الہندیہ، ۳/۲۳۲، باب فی تصرفات السکران

(۸) ہندیہ، ۱/۲۰۸، باب الأعذار التي تبیح الإفطار

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ، ۱/۱۸

(۳) ابن ہمام، فتح القدیر، ۱/۳۶۳

(۵) کشف الاسرار، ۳/۳۹۳

(۷) ہندیہ، ۱/۲۳۵، کتاب الحج، فصل فی المتفرقات

اقاضہ

کے لئے کافی ہے، اگر عرفات سے غروب آفتاب سے پہلے آئے تو اس پر ”دم“ یعنی اس نقص کی طلافی کے لئے قریانی واجب ہوگی۔ (۱)
(فقہاء کے یہاں ایک اصطلاح طواف افاضہ کی بھی ہے، یہ طواف زیارت کو کہتے ہیں، احکام کے لئے دیکھئے: ”حج، طواف“۔)

اقاقہ

صحت مند ہونے اور اعتدال پر آنے کو کہتے ہیں۔ مرض سے افاقہ یہ ہے کہ صحت مند ہو جائے، دیوانگی اور بے ہوشی سے افاقہ یہ ہے کہ عقل و ہوش لوٹ آئے۔

”اقاقہ“ کے ذیل میں آنے والے احکام کا باب بہت وسیع ہے، نماز، روزہ، حج، طلاق، مریض، اقرار وغیرہ سبھی کے مسائل اس میں آتے ہیں، ان مسائل کے لئے انھیں الفاظ کو ملاحظہ کرنا چاہئے۔

اقاء

فتویٰ کا مادہ ”ف، ت، ی“ ہے، فتویٰ اور فتنہ اقاء سے ماخوذ ہے، اقاء کے معنی کسی کو واضح کرنے کے ہیں، الفتناء فی الامر۔ ابانہ لہ، (۲) فتنیا تو ”ف“ کے پیش کے ساتھ ہی استعمال ہوتا ہے، لیکن فتویٰ ”ف“ کے ”پیش“ اور ”زیر“ دونوں طریقہ پر استعمال کیا جاتا ہے، (۳) البتہ ”ف“ پر ”زیر“ زیادہ مشہور اور مروج ہے اور اہل مدینہ کی لغت بھی یہی ہے، الفتح فی الفتویٰ لأهل المدينة، (۴) بلکہ علامہ زبیدی کا رجحان تو اس طرف ہے کہ فتنیا ”می، ف“ کے پیش کے ساتھ ہونا چاہئے اور فتویٰ ”ف“ کے زیر کے ساتھ ہی ہونا چاہئے، (۵) اقاء کے معنی فتویٰ دینے کے ہیں اور استفتاء کے معنی

”حج“ میں نویں تاریخ جس کو ”یوم عرفہ“ بھی کہا جاتا ہے، کو ”عرفات“ میں قیام کیا جاتا ہے پھر وہاں سے غروب آفتاب کے بعد ”مزدلفہ“ کو روانہ ہو جانے کا حکم ہے اور یہاں پہنچ کر عشاء ہی کے وقت میں ”مغرب“ اور ”عشاء“ دونوں نمازیں ادا کی جاتی ہیں، مزدلفہ میں قیام، واجب اور ”عرفات“ میں ٹھہرنا فرض ہے۔ اسی عرفات سے مزدلفہ کے سفر کو ”اقاضہ“ کہا جاتا ہے۔

اقاضہ کے آداب

”اقاضہ“ کے آداب میں یہ ہے کہ نویں تاریخ کو غروب آفتاب سے پہلے عرفات نہ چھوڑا جائے، آفتاب ڈوبنے کے بعد جلد سے جلد روانہ ہو جائے، اگر اڑدھام کے اندیشہ سے غروب آفتاب کے تھوڑی دیر بعد روانہ ہو تو بھی جائز ہے، امام المسلمین کے ساتھ چلنا چاہئے، اس کے مقابلہ پہل نہیں کرنی چاہئے، البتہ اگر امام زیادہ تاخیر کرے تو پہلے جاسکتا ہے، راستہ میں اللہ اکبر، الحمد للہ اور کلمہ طیبہ کا درود رکھے، وقفہ وقفہ سے ”تلبیہ“ پڑھتا رہے اور گناہوں کی مغفرت کی دعا کرے، اعتدال کے ساتھ چلے، اتنا تیز نہ چلے کہ دوسروں کو اذیت ہو، راستہ کشادہ ہو تو تیز بھی چل سکتا ہے، نماز مزدلفہ پہنچ کر ہی ادا کرے، اگر درمیان میں مغرب کی نماز ادا کر لے تو مزدلفہ پہنچ کر دوبارہ نماز ادا کر لے۔

یہ سفر پیدل زیادہ بہتر ہے، مگر سواری سے بھی درست ہے، یہاں تک کہ اگر اس کے ارادہ کے بغیر مثلاً سوئی ہوئی حالت میں سواری اس کو لے کر مزدلفہ سے روانہ ہو جائے تو اس واجب کی ادائیگی

(۲) القاموس المحيط: ۷۰۲

(۳) لسان العرب: ۳۳۳۸

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۲۳۷، باب الجنایات

(۲) حوالہ سابق

(۵) دیکھئے: تاج العروس: ۳۸/۳۰

فتویٰ طلب کرنے کے ہیں۔

چاہئیں :

♦ مفتی کے فتویٰ کی حیثیت خبر و اطلاع کی ہوتی ہے، جیسے قاضی فریقین پر احکام کو لازم قرار دیتا ہے، مفتی مستفتی پر اپنی طرف سے کسی حکم کو لازم نہیں کرتا اور نہ وہ اس کا مجاز ہے۔

♦ فتویٰ حکم سے متعلق ایسی اطلاع کو کہتے ہیں جو کسی سوال کے جواب میں ہو، سوال و استفسار کے بغیر اپنی طرف سے حکم شرعی کی رہنمائی کی جائے وہ وعظ و ارشاد ہے نہ کہ فتویٰ۔

♦ فتویٰ ایسے سوال کا جواب ہوتا ہے جو پیش آمدہ واقعات سے متعلق ہو، اگر کوئی واقعہ پیش نہیں آیا، بلکہ اس کو فرض کر کے جواب دیا گیا تو یہ تعلیم ہے نہ کہ افتاء، اس طرح فتویٰ کی جامع تعریف ڈاکٹر شیخ حسین محمد ملاح کے الفاظ میں اس طرح ہوگی :

الإخبار بحکم اللہ تعالیٰ عن الوقائع بدلیل شرعی لمن سأل عنه . (۵)

پیش آمدہ واقعات کے بارے میں دریافت کرنے والے کو دلیل شرعی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے بارے میں خبر دینے کو فتویٰ کہتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا حنفیہ میں کے نزدیک فتویٰ خود اجتہاد سے عبارت تھا، چوتھی صدی ہجری کے بعد جب تقلید کا رواج عام ہوا، اور مجتہدین مفقود ہو گئے تو جو لوگ فقہاء کے آراء و اقوال کو نقل کرتے تھے وہی لوگ مفتی کہلانے لگے، اصل میں اس عہد میں عام طور پر نقل فتاویٰ کا کام ہوتا ہے اور انہیں کو مفتی کہا جاتا ہے، چنانچہ

قرآن مجید میں افتاء اور استفتاء کے الفاظ مجموعی طور پر گیارہ جگہ استعمال ہوئے ہیں اور حدیث کی نو مشہور کتب جن کی فہرست سازی ”المعجم المفہر“ میں کی گئی ہے، میں بارہ مواقع پر لکھا کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ (۱)

فتویٰ کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں اہل علم نے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں، بعض لوگوں نے فتویٰ کی وہی تعریف کی ہے جو اجتہاد کی ہے، کیوں کہ حنفیہ میں کے نزدیک افتاء اور مفتی سے مراد مجتہد ہوا کرتا تھا؛ اسی لئے بہت سے علماء اصول نے اجتہاد و تقلید کی بحث میں افتاء اور استفتاء کے احکام ذکر کئے ہیں، بعد کے فقہاء نے افتاء کی ایسی تعریف کی ہے جس میں بمقابلہ اجتہاد کے عموم پایا جاتا ہے، علامہ قرافی فرماتے ہیں :

الفسوی إخبار عن الله تبارک و تعالیٰ فی الزام أو إباحة . (۲)

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی امر کے لازم ہونے یا مباح ہونے کی خبر دینا فتویٰ ہے۔

علامہ بنائی رقم طراز ہیں :

الإخبار بالحکم من غیر الزام . (۳)

لازم قرار دیئے بغیر کسی حکم کی بابت خبر دینے کو فتویٰ کہتے ہیں۔

علامہ حنفی کی عبارت سے ظاہر ہے کہ حکم کے بارے میں خبر دینے کا نام افتاء ہے :

إلا أن المفتی مخبر عن الحکم . (۴)

فتویٰ کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں چند باتیں ملحوظ رکھنی

(۱) دیکھئے: المعجم المفہر للآفاظ الحدیث النبوی الشریف

(۲) حاشیہ جمع الجوامع ۳/۳۹۷

(۳) الفتویٰ نشأتها و تطورها: ۱/۳۹۸

(۴) کتاب الفروق: ۳/۵۳

(۵) الدر المختلر مع الرد: ۱/۱۷۶، مقدمہ

علامہ شامی علامہ ابن ہمام کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں :

لأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد
فليس بمفتٍ ، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر
قول المجتهد كالإمام على وجه الحكاية ،
لعرف أن ما يكون في زماننا من فتوى
الموجودين ليس بفتوى ، بل هو نقل كلام
المفتي لياخذ به المستفتي . (۱)

غیر مجتہد جسے مجتہدین کے اقوال یاد ہو وہ مجتہد نہیں ہے
اور اس پر واجب ہے کہ جب سوال کیا جائے تو مجتہد کا
قول ذکر لے ، جیسے بطور حکایت کے کہے کہ یہ فلاں
امام کا ہے ، فلاں امام کا ہے ، اس سے یہ بات معلوم
ہوئی کہ ہمارے زمانہ میں موجودہ لوگ جو فتویٰ دیتے
ہیں وہ درحقیقت فتویٰ نہیں ہے ، بلکہ وہ مفتی کے
اقوال کو نقل کرتا ہے تاکہ مستفتی اس پر عمل کریں۔

غالباً اسی پس منظر میں مولانا عظیم الاحسان مجددی نے فتویٰ کی

تعریف اس طرح کی ہے :

تبیین الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع
الجزئية . (۲)

جزئی واقعات میں فقہاء سے منقول احکام کو بیان
کرنے کا نام فتویٰ ہے۔

افتاء اور قضاء

فتویٰ سے قرعہ اصطلاح قضاء کی ہے ، کیوں کہ مفتی بھی حکم
شرعی کو بیان کرتا ہے اور قاضی بھی ، اس لئے اہل علم نے ضرورت
محسوس کی کہ قضاء اور افتاء کے درمیان فرق کو واضح کیا جائے۔

(۱) مفتی کسی حکم کے بارے میں خبر دیتا ہے اور قاضی
متعلق اشخاص کو اس کا پابند کرتا ہے اور اس پر اس کو لازم قرار دیتا
ہے ، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :

لا فرق بين المفتي والحاكم إلا أن المفتي

مخير بالحكم والقاضي ملزم به . (۳)

مفتی اور حاکم (قاضی) کے درمیان کوئی فرق نہیں

سوائے اس کے کہ مفتی حکم کے بارے میں خبر دیتا ہے

اور قاضی اس کو لازم قرار دیتا ہے۔

اسی لئے مستفتی پر کسی خاص شخص کا فتویٰ لازم نہیں ہوتا ، اگر وہ
چاہے تو وہ اس پر عمل کرے اور چاہے تو کسی دوسرے مفتی سے فتویٰ
لے لے ، لیکن قاضی کا فیصلہ اس پر واجب الطاعت ہوتا ہے ، (۴)
اسی لئے اگر کسی معاملہ کے دو فریق میں سے ایک نے کسی مفتی سے
رجوع کیا ہو تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، لیکن اگر اس نے کسی
قاضی سے رجوع کیا ہو تو دوسرے فریق کو بھی اس سے رجوع
کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ (۵)

یوں تو قضاء اور افتاء کے درمیان فرق کے اور بھی کئی وجوہ
ہیں ، لیکن دونوں کے درمیان بنیادی اور جوہری فرق یہی ہے ، جس
کا علامہ شامی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

(۲) علامہ حصکفیؒ نے بزازؒ کے حوالہ سے ایک فرق یہ بھی
کیا ہے کہ مفتی دیانت اور باطن کے اعتبار سے بھی فتویٰ دیتا ہے ،
لیکن قاضی ظاہر کے اعتبار سے ہی فیصلہ کرنے کا مکلف ہے ، مثلاً :
کسی شخص نے مفتی سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو کہا تھا کہ : (تو
طلاق یافتہ ہے) ” أنت طالق ” اور کہے کہ میرا مقصد انشاء طلاق

(۲) أدب المفتي ۳۰

(۳) اعلام الموقعين ۱/۳۶ ، الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقرا في ۳۰

(۱) الدر المختار مع الرد ۱/۱۶۸ ، مقدمہ

(۳) شرح عقود رسم المفتي ۲۷۰ ، مکتبہ سعید ، بہار پور

(۵) دیکھئے البحر المحیط للزرکشی ۶/۳۱۵

نہیں تھا، بلکہ میرا مقصود جھوٹی خبر دینا تھا، تو مفتی طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دے گا، لیکن قاضی وقوع طلاق کا فیصلہ کرے گا۔ (۱)

(۳) علامہ ابن قیمؒ نے ایک فرق یہ بھی لکھا ہے کہ مفتی کے فتویٰ کی حیثیت عمومی نوعیت کی ہوتی ہے، مستفتی بھی اس پر عمل کر سکتا ہے اور دوسرے لوگ بھی، قاضی کا فیصلہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہوتا ہے، دوسرے واقعات میں بطور خود اس کو جاری نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

(۴) افتاء کا دائرہ بمقابلہ قضاء کے وسیع ہے، کیوں کہ قضاء کا تعلق بنیادی طور پر مصالح دنیا سے ہے اور افتاء کا تعلق مصالح دنیا سے بھی ہے اور مصالح آخرت سے بھی، (۳) — اسی لئے فتویٰ معاملات کے علاوہ عبادات اور آداب وغیرہ کے بارے میں بھی دیئے جائیں گے، لیکن مخصوص مواقع کے سوا عبادات جیسے: "نماز روزہ کا درست ہونا اور نہیں ہونا" کے بارے میں فیصلہ کرنا قاضی کا کام نہیں۔

(۵) ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ قاضی کا فیصلہ بہر حال واجب الطاعت ہے خواہ وہ فریقین کے مسلک فقہی کے موافق ہو یا خلاف، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ قضاء قاضی رافع خلاف ہوتا ہے، یعنی جس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو، کسی خاص مسئلہ میں جب قاضی فیصلہ کر دے تو وہی فریقین کے لئے واجب العمل ہوتا ہے، جب کہ فتویٰ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اگر مستفتی کسی اور فقہ کا مقلد ہو اور مفتی کسی اور فقہ کا اور مفتی اپنی فقہ کے مطابق جواب دے دے تو مستفتی کے لئے اس پر عمل کرنا لازم نہیں۔ (۴)

افتاء اور اجتہاد

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، حنفیہ میں کے یہاں مفتی وہی ہوتا تھا

جو مجتہد ہوتا تھا؛ اسی لئے اصولیین کی ایک جماعت غیر مجتہد کے لئے فتویٰ دینے کو جائز ہی نہیں کہتی ہے، (۵) البتہ متاخرین نے افتاء کے دائرہ کو وسیع کر دیا، اور ایسے لوگ جو خود مجتہد نہ ہوں، لیکن فقہاء کے اجتہادات سے واقف ہوں ان کے لئے بھی فتویٰ دینے کی گنجائش فراہم کی، یا یوں کہے کہ فتاویٰ کی نقل و حکایت کو فتویٰ سے تعبیر کیا جانے لگا، اس لئے فتویٰ اور اجتہاد کے درمیان فرق کو بھی پیش نظر رکھنا مناسب ہوگا:

☆ افتاء کا تعلق سوال سے ہے، عام طور پر جب کوئی سوال سامنے آتا ہے، تو مفتی اس کا جواب دیتا ہے، اجتہاد کے لئے سوال ضروری نہیں ہے، بہت سے ایسے مسائل کے بارے میں بھی اجتہاد کیا جاتا ہے، جن کے بارے میں کوئی سوال نہ کیا گیا ہو، بلکہ جو واقعات ابھی پیش ہی نہ آئے ہوں۔

☆ جو قطعی احکام ہیں ان میں اجتہاد کا دخل نہیں، لیکن فتویٰ احکام قطعیہ کے بارے میں بھی دیا جاتا ہے اور احکام ظنیہ کے بارے میں بھی۔

☆ اجتہاد احکام کو دریافت کرنے کا نام ہے اور افتاء دریافت شدہ احکام کو ضرورت مند مستفتی تک پہنچانے کا نام ہے۔

☆ اجتہاد کی حیثیت ایک عام کلی کی ہوتی ہے اور فتویٰ اکثر اوقات کسی خاص واقعہ سے متعلق ہوتا ہے، اسی پس منظر میں مفتی کو مستفتی کی نفسیات اور اس کے ماحول سے واقفیت کی اور بعض مرتبہ اس سے استفسار کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی لئے فقہاء نے بعض ابواب جیسے ایمان وغیرہ کے بارے میں کہا ہے کہ جو اس شہر کا باشندہ ہو یا وہاں کی بول چال اور محاورات سے واقف ہو، اسی کو

(۲) دیکھئے: اعلام الموقعین ۱/۲۸

(۳) دیکھئے: الفتاویٰ نشأتها وتطورها ۱/۲۰۱

(۱) رد المحتار علی الدر ۳/۳۰۶

(۳) تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/۹۵

(۵) الإحکام فی أصول الأحکام ۳/۲۳۱

اس بارے میں فتویٰ دینا چاہئے، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں :

لا يجوز أن يفتى في الأيمان والإقرار ونحوهما
مما يتعلق بالالفاظ إلا أن يكون من أهل البلد
اللائق أو متزلاً منزلاً في الخبرة بمرادهم
من الفاظهم وعرفهم فيها . (۱)

ایمان، اقرار اور اس طرح کے امور جو الفاظ سے
متعلق ہیں، میں اسی کے لئے فتویٰ دینا جائز ہے جو
بولنے والے کے اہل شہر میں سے ہو، یا کم سے کم اہل
شہر ہی کی طرح ان کی تعبیرات اور بول چال کے
عرف سے واقف ہو۔

فتاویٰ کے نام سے مطبوعہ کتابیں

بہت سی کتابیں فتاویٰ کے نام سے چھپی ہوئی ہیں، جیسے
خلاصۃ الفتاویٰ، فتاویٰ ابواللیث سمرقندی، فتاویٰ ہند یہ اور فتاویٰ
قاضی خاں وغیرہ، عام طور پر لوگوں کو اچنبھا ہوتا ہے کہ ان میں
سوال و جواب نہیں لیکن انھیں ”فتاویٰ“ کا نام دیا گیا ہے۔

اصل یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں فتاویٰ اور واقعات کی ایک
خاص اصطلاح ہے، اور وہ یہ کہ استناد و اعتبار کے لحاظ سے کتابوں کو
تین درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے، اول درجہ امام محمدؒ کی چھ کتابوں کا
ہے، جنہیں ظاہر روایت کہا جاتا ہے، دوسرا درجہ امام صاحب کے
شاگردوں کی تالیفات اور خود امام محمدؒ کی ظاہر روایات کے علاوہ
دوسری کتابوں کا ہے، ان کو ”لوادر“ کہتے ہیں، جن احکام کی بابت
امام صاحب اور آپ کے ثلاثہ کی رائے منقول نہیں ہے، بلکہ بعد
کے مشائخ اور اہل علم نے ان میں استنباط و استخراج سے کام لیا ہے،
ان مسائل کو فتاویٰ اور واقعات سے تعبیر کرتے ہیں، ان مشائخ میں

ابوعصمہؒ، عصام بن یوسفؒ، محمد بن ساعدہؒ، ابوسلیمان جوزجانیؒ،
ابراہیم بن رستم مروزیؒ اور بعد کے اہل علم ہیں۔

فتاویٰ کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں ظاہر
روایت اور لوادر کے علاوہ بعد کے مشائخ کے اقوال کو بھی نقل کرنے
کا اہتمام کیا گیا ہے، اسی عموم کی وجہ سے ان کو فتاویٰ کہتے ہیں، گویا
یہ ایک الگ اصطلاح ہے، اس سے فتاویٰ کی اصولی اصطلاح مراد
نہیں ہے۔

منصب افتاء کی اہمیت اور کار افتاء کی نزاکت

افتاء کی ذمہ داری بہت ہی نازک ذمہ داری ہے، اس کا
اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فتویٰ کی نسبت اپنے
آپ کی طرف کی ہے: قل اللہ یفتیکم لیہن (النساء ۵۹) ایک
اور موقع پر ارشاد ہے: قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ (النساء ۵۶)
گویا اللہ تعالیٰ کی ذات خود مفتی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے فشاء کی
تشریح و توضیح اپنے نبی محمد رسول اللہ ﷺ کو حوالہ کی، لیبین للناس
مسائل الیہم (النحل ۴۳) یہ بیان وضاحت کی ذمہ داری آپ ﷺ
کے بعد ہر عہد کے علماء ارباب افتاء کے حصہ میں آئی ہے، اس سے
اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مفتی گویا خود شارع کا نائب ہے، اور اس کی
طرف سے احکام شرعیہ میں لوگوں کی رہنمائی کرتا ہے، اسی لئے
علامہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ مفتی کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ
فتویٰ دینے میں وہ کس کا قائم مقام ہے؟

ولیعلم المفتی عن ینوب فی فتواہ . (۲)

اور امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ مفتی اللہ کی جانب سے رائے کا
اظہار کرتا ہے

المفتی موقع عن اللہ تعالیٰ . (۳)

اسی لئے فتویٰ دینے میں بہت احتیاط کرنی چاہئے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

کہ تم میں جو شخص فتویٰ دینے میں جری ہو وہ دراصل

دوزخ پر جری ہے۔ (۱)

ابن ابی لیلیٰ سے منقول ہے: ”میں نے ایک سو میں انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم کو دیکھا کہ ان میں سے ایک سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ دوسرے کا، دوسرا تیسرے کا حوالہ دیتا اور اسی طرح ایک دوسرے سے رجوع کرنے کی تلقین کرتا، یہاں تک کہ یہ سوال پھر پہلے شخص کی طرف لوٹ آتا“ (۲) ان ہی سے منقول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا حال یہ تھا کہ اگر انہیں کوئی حدیث یاد ہوتی تو ان کی خواہش ہوتی کہ ان کے بجائے ان کا بھائی اس روایت کو نقل کر دے اور کسی سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ چاہتا کہ اس کے بجائے اس کا بھائی بتا دے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جو شخص ہر سوال کا جواب دے وہ مجنون ہے، امام ابوحنیفہؒ کہا کرتے تھے کہ اگر علم کے ضائع ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو فتویٰ نہ دیتا، امام مالکؒ کا حال یہ تھا کہ ازتالیس مسائل پوچھے گئے تو بیس کے بارے میں کہہ دیا کہ مجھے اس کا علم نہیں، ایک مسئلہ کے جواب کے بارے میں فرمایا: مجھے معلوم نہیں، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ فتویٰ کی جو صلاحیت اور مطلوبہ استعداد سفیان بن عیینہ میں تھی، میں نے کسی میں نہیں دیکھی، لیکن میں نے ان کو فتویٰ سے ہمتا زیادہ بچتے ہوئے دیکھا کسی کو نہیں دیکھا، اثرم ناقل ہیں کہ میں نے امام احمدؒ کو بہت سے مسائل میں کہتے ہوئے دیکھا: مجھے نہیں معلوم،

سفیان ابن عیینہ اور یحیون کہتے ہیں کہ فتویٰ دینے میں جری وہی ہو سکتا ہے جو کم علم ہو، عطاء بن سائب تابعی ہیں ان کا بیان ہے کہ میں نے بہت سے لوگوں کو دیکھا کہ ان سے کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا تو گفتگو کرتے ہوئے ان پر لرزہ طاری ہو جاتا، (۳) اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ سلف صالحین افتاء کے سلسلہ میں کس قدر احتیاط برتتے تھے۔

فتویٰ، عہد نبوی ﷺ میں

یہ ظاہر ہے کہ امت میں سب سے پہلے مفتی رسول اللہ ﷺ تھے، علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

و اول من قام بهذا المنصب الشريف سيد

المسلمين الح . (۴)

آپ ﷺ کی شان یہ تھی کہ آپ ﷺ کی ہر بات وحی پر مبنی اور منشاء ربانی کی ترجمان ہوتی تھی، وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى، (النجم ۳-۴) نیز ارشاد ہے، ان ابع الا ما يوحى الى، (يونس ۱۵) اس لئے یہ بات تو ظاہر ہے کہ بنیادی طور پر آپ ﷺ کے فتاویٰ وحی کی بنیاد پر ہوا کرتے تھے، لیکن کیا آپ ﷺ اجتہاد سے بھی فتویٰ دیتے تھے؟ اس سلسلہ میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ اور اکثر اصولیین اس کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ احکام شرعیہ میں بھی اجتہاد پر مامور تھے، (۵) یہی رائے امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ کی بھی ہے، (۶) امام غزالیؒ کے نزدیک بھی یہی رائج ہے، (۷) امام سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے نقطہ نظر کی اس طرح صراحت کی ہے کہ

(۲) شرح مہذب: ۱/۳۰

(۳) اعلام الموقعین: ۱/۱۱

(۶) دیکھئے: المحصول للرازی: ۲/۳۰، ونہایۃ السؤل شرح منہاج

(۷) المستصفیٰ: ۳/۳۵۵

(۱) سنن الدارمی: ۱/۵۷

(۲) ملخص از: شرح مہذب: ۱/۳۱-۳۰

(۵) دیکھئے: تیسیر التحرير: ۳/۱۸۵، الكشف الامرار للمخزومی: ۳/۳۸۶

الوصول للأسنوی: ۳/۲۶۳، منہاج الوصول للبیضاوی: ۱۷۶

حضور ﷺ اس بات پر مامور تھے کہ کسی بھی واقعہ میں وحی کا انتظار کریں، اگر انتظار کے باوجود وحی کا نزول نہیں ہوتا تو یہ آپ ﷺ کے لئے رائے اور اجتہاد پر عمل کرنے کی من جانب اللہ اجازت ہوتی، البتہ اگر آپ ﷺ سے اجتہاد میں چوک ہوتی تو من جانب اللہ متوجہ فرما دیا جاتا! لہذا اگر آپ ﷺ نے کسی امر کی بابت اجتہاد فرمایا ہو اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس پر کوئی تنبیہ نازل نہ ہوئی ہو تو یہ اس اجتہاد کے قطعی ہونے کی علامت ہے۔ (۱)

متعدد واقعات میں رسول اللہ ﷺ نے اجتہاد سے کام لیا ہے، آپ ﷺ سے ایک خاتون نے اپنے مرحوم والد کے بارے میں پوچھا جو حج نہیں کر پائے تھے، کہ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا اور تم اسے ادا کرتی، تو کیا یہ کافی نہ ہوتا؟ انھوں نے کہا: ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا دین زیادہ قابل ادائیگی ہے۔ (۲) اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت فرمایا: کوئی روزہ دار بوسہ لے لے تو کیا اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم پانی سے کلی کرو اور اسے حرکت دو، تو کیا اس کے پینے والے سمجھ جائے گا؟ ارابت لو تمضمضت بماء لم یجعله اکنت شاربہ؟ (۳) گویا پینے کی تمہید منہ میں پانی ڈالنے پر آپ ﷺ نے جماع کی تمہید بوسہ کو قیاس فرمایا، — اس لئے صحیح یہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان واقعات میں، جن میں وحی نازل نہیں ہوا کرتی تھی اجتہاد فرمایا کرتے تھے اور اجتہاد کی بنیاد پر فیصلے کرتے تھے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے فتاویٰ کو علامہ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین کے (جلد ۳: صفحہ ۶۶ تا ۳۱۳) میں جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اور

مولانا عبدالرحمن حیدر آبادی مظاہری نے ”فتاویٰ الرسول ﷺ“ کے نام سے انہی روایات کی مختصر تشریح کی ہے، جس کا اردو ترجمہ ”قراہین رسول ﷺ“ کے نام سے شائع ہو چکا ہے، یہ ۱۲۹۷ھ ارشادات نبوی ﷺ پر مشتمل ہے، افسوس کہ مرتب نے احادیث کی تخریج نہیں کی ہے، بلکہ ابن قیمؒ کے اجمالی حوالوں پر اکتفا کیا ہے، اگر آئندہ ایڈیشن میں احادیث کی تخریج بھی ہو جائے تو اس کی افادیت دو چندان ہو جائے گی۔

عہد نبوی میں رسول اللہ ﷺ کی اجازت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی فتویٰ دیا ہے، بعض صحابہ تو وہ تھے جن کو آپ ﷺ نے کسی جگہ وحی و انتظامی امور کا ذمہ دار بنا کر بھیجا، جیسے حضرت علی، حضرت معاذ بن جبل، حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ وغیرہ، ظاہر ہے کہ جن مسائل کے بارے میں قرآن و حدیث میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، وہاں یہ حضرات اپنے اجتہاد اور رائے ہی سے فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن اس کے علاوہ بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم بھی عہد نبوت میں فتویٰ دیا کرتے تھے، ظاہر ہے کہ ان کا یہ عمل آپ ﷺ کی اجازت ہی پر مبنی رہا ہوگا اور یقیناً اس سے ان کی تربیت بھی مقصود ہوگی، چنانچہ قاسم بن محمد بن ابی بکر سے مروی ہے کہ حضرت ابو بکر و عمرو عثمان و علی رضی اللہ عنہم عہد نبوی ﷺ میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے، (۴) سہل بن ابی ہشمہ راوی ہیں کہ عہد نبوی ﷺ میں تین مہاجر صحابہ حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم اور تین انصاری صحابہ حضرت ابی بن کعب، حضرت معاذ بن جبل اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم فتویٰ دیا کرتے تھے، (۵) اسی طرح عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ بھی ان لوگوں میں شامل تھے جو حضور ﷺ کے

(۲) صحیح بخاری، حدیث نمبر ۳۱۵، صحیح مسلم، حدیث نمبر: ۱۱۳۸

(۳) طحاوی ابن سعد ۲/۲۳۵

(۱) دیکھئے: أصول السرخسی ۱۹۶/۲، كشف الامرار: ۳۸۶، ۳۸۷

(۳) مسند ابی داؤد، حدیث نمبر: ۲۳۸۵

(۵) سیر اعلام النبلاء، ۲/۳۵۲

زمانہ میں فتویٰ دیتے تھے، (۱) غرض کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں بھی صحابہ رضی اللہ عنہم فتاویٰ دیتے تھے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے، خواہ قاضی ہو یا نہ ہو، اسی کو علامہ آمدی اور ملا محبت اللہ وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ (۲)

عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں

یہ بات ظاہر ہے کہ گو صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے سب عدل اور ورع و تقویٰ کے اعلیٰ معیار پر ہیں، لیکن وہ سب مقام افتاء پر فائز نہیں تھے؛ بلکہ ایک محدود تعداد تھی جو فتاویٰ دیا کرتی تھی، اس میں ایک تو ان کی احتیاط کو دخل ہے، دوسرے صلاحیت اور استعداد میں تفاوت کو، تیسرے تقسیم کار کو، دین اور امت سے متعلق مختلف ذمہ داریاں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم انجام دیتے تھے، تعلیم و تعلم، دعوت و جہاد، انتظام و انصرام اور تربیت و تزکیہ وغیرہ، اسی نسبت سے ایک محدود تعداد علم و تحقیق، اجتہاد و استنباط اور قضاء و افتاء کے کام میں مشغول ہوئی، ان حضرات کو اس زمانہ میں قراء کہا جاتا تھا۔ (۳)

علامہ ابن قیم نے تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے، ان کی تحقیق ہے کہ مجموعی طور پر ۱۳۰ سے کچھ زیادہ صحابہ اور صحابیات رضی اللہ عنہم فتاویٰ دیتے تھے، پھر انھوں نے انھیں تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، مکلفین، متوسطین اور مقلین۔ مکلفین سے مراد وہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں جنھوں نے کثرت سے فتویٰ دیئے ہیں، یہ سات صحابہ ہیں: حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت زید بن ثابت، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم، علامہ ابن حزم کے بقول ان میں سے ہر ایک کے

فتاویٰ اس قدر ہیں کہ اگر انھیں جمع کیا جائے تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے، (۴) — راقم الحروف کا خیال ہے کہ اسی فہرست میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام بھی آنا چاہئے، بقول بحر العلوم وہ حضور ﷺ کے زمانہ میں بھی فتویٰ دیتے تھے اور آپ ﷺ کے بعد بھی۔ (۵)

علامہ ابن قیم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بشمول میں صحابہ کو فتاویٰ کے اعتبار سے متوسطین میں شمار کیا ہے، جن میں حضرت ابوبکر، حضرت عثمان غنی، حضرت انس، حضرت ابوسعید خدری، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور ام المؤمنین حضرت ام سلمہ شامل ہیں، مقلین یعنی کم فتویٰ دینے والے سے وہ لوگ مراد ہیں، جن سے دو چار مسائل منقول ہیں، بقول ابن قیم ان تمام حضرات کے فتاویٰ کو جمع کیا جائے تو ایک مختصر جزء میں آجائے، ابن قیم نے اس سلسلہ میں ایک سو پچیس صحابہ اور صحابیات رضی اللہ عنہم کے نام ذکر کئے ہیں، جن میں خواتین جنت کی سردار حضرت فاطمہ، نواسہ رسول حضرت حسن رضی اللہ عنہ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور اکثر امہات المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں۔ (۶)

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ڈاکٹر رواس قلعہ جی کو کہ انھوں نے موسوعۃ فقہ کے نام سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کو جمع کرنے کا بہت ہی مبارک اور مسعود کام شروع کیا ہے اور اب تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ اور متعدد صحابہ کے فتاویٰ ان کے ذریعہ جمع ہو گئے ہیں، اسی طرح شیخ ابوعبداللہ سید بن کسروی بن حسن کی "موسوعة آلاء الصحابة" بھی ایک بڑا کارنامہ ہے، جس میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کا احاطہ کرنے کی سعی کی گئی ہے،

(۱) سیر اعلام النبلاء: ۸۶/۱

(۲) الإحكام في أصول الأحكام للأمدی ۳/۳۳۵، مواہج الرحموت مع مسلم الثبوت ۲/۳۷۵

(۳) اعلام الموقعین: ۱۲/۲

(۴) دیکھئے: مقدمہ ابن خلدون: ۳۵۳، مجمع دار الفکر، بیروت

(۵) اعلام الموقعین: ۱۳-۱۲/۱

(۶) دیکھئے: التراتیب الإدارية للکنانی: ۳/۳۱۰

یہ بڑی محمود اور قابل تعریف کاوشیں ہیں، جن کے ذریعہ موجودہ عہد کے اہل علم کو صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ اور اجتہادات سے استفادہ کا موقع ملے گا، اور سلف سے علمی رابطہ زیادہ بہتر طور پر استوار ہو سکے گا، خاص کر فقہ حنفی اور فقہ مالکی جس میں صیہ کے فتاویٰ کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، کے لئے صحابہ کے فتاویٰ اور آثار کی ترتیب خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں

صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور فقہ و فتاویٰ میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے، ائمہ مجتہدین اور بعد کے فقہاء نے ان فتاویٰ سے خاص طور پر استفادہ کیا ہے، مکہ میں امام مجاہدؒ، عکرمہؒ، اور عطاء بن ابی رباحؒ، فقہاء مدینہ میں سعید بن المسیبؒ، عروہ بن زبیرؒ، قاسم بن محمدؒ، سلیمان بن یسارؒ، نافعؒ، ابن شہاب زہریؒ اور عروہ بن عبد الرحمن انصاریؒ (شاگردہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ) فقہاء کوفہ میں علقمہؒ، نخلیؒ، مسروق ہمدانیؒ، ایرافیم نخلیؒ، عامرؒ، قسقیؒ، حماد بن سلیمانؒ، فقہاء بصرہ میں مسلم بن یسارؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، قتادہؒ، یحییٰ بن طاؤسؒ، شام میں ابو اور لیس خولانیؒ، ابن ذکویبؒ، دمشق میں رجاہ بن حیوۃؒ اور مکحولؒ دمشق اور مصر میں یزید بن حبیبؒ اور عمرو بن حارثؒ کے فتاویٰ کو خاص شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی۔

عہد زریں

دوسری صدی ہجری فقہ و فتاویٰ اور اجتہاد و استنباط کے لحاظ سے سب سے زریں دور کہلانے کا مستحق ہے، جس میں ایسے ائمہ مجتہدین پیدا ہوئے جنہوں نے فقہ و فتاویٰ کا نہایت ہی نمایاں کارنامہ انجام دیا، اور ایک بڑے گروہ نے ان کی اتباع و پیروی اور اقتداء و تقلید کا راستہ اختیار کیا، انہیں میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اہل سنت کے چاروں ائمہ مجتہدین

ہیں جن کی فقہ کو امت کے سوا داعظم نے اپنی چشم محبت کا سرمہ بنایا، پھر امام اہل شام امام عبد الرحمن اوزاعیؒ اور امام اہل مصر امام لیث بن سعدؒ، محمد بن عبد الرحمن ابن ابی لیلیٰ قاضی کوفہ، کوفہ کے ایک اور فقیہ سفیان ثوریؒ (۹-۱۶۱ھ) بھی اسی دور کے فقہاء اور ارباب افتاء میں سے ہیں، امام زید بن علیؒ (۸۰-۱۲۳) جن کی فقہ کو زید نے اختیار کیا، امام جعفر صادقؒ (۸۰-۱۴۸ھ) جن کی طرف شیعہ امامیہ اپنی فقہ کی نسبت کرتے ہیں، بھی اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں، دوسری صدی ہجری کے بعد اصحاب طواہر کے سرخیل امام داؤد بن علی الصہبائیؒ (۲۰۲-۲۷۰ھ) نے ایک نئے دبستان فقہ کی بنیاد رکھی، اور چوتھی پانچویں صدی ہجری میں علامہ ابن حزم ظاہریؒ (۳۸۴-۴۵۶ھ) اس دبستان فقہ کے سب سے بڑے ترجمان بن کر ابھرے، لیکن عملاً ائمہ اربعہ، امام جعفر صادقؒ اور زید بن علیؒ ہی کی فقہ باقی رہی، دوسرے مکاتب فکر دوسری صدی ہجری سے پانچویں صدی ہجری تک معدوم ہو کر رہ گئے۔

موجودہ دور میں کار افتاء

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ موجودہ دور میں جو لوگ منصب افتاء پر فائز ہیں وہ اپنی صلاحیت اور استعداد کے اعتبار سے تین طرح کے کام انجام دے رہے ہیں :

۱۔ تخریج

یعنی جن مسائل کے بارے میں فقہاء کی رائے منقول نہیں ہے، اور وہ اس دور کے پیدا ہونے والے مسائل ہیں، فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول و قواعد کی روشنی میں ان کے بارے میں رائے قائم کرنا، کیوں کہ ہر عہد میں نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے، جن کا شرعی حکم متعین کرنا علماء کی ذمہ داری ہے، اور یہ شریعت اسلامی کے ابدی ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔

۲- ترجیح

یوں تو بعد کے فقہاء نے حقد میں کی اختلافی آراء کے بارے میں ترجیحات متعین کر دی ہیں، لیکن ترجیح کی ایک اساس کسی رائے کا اپنے عہد کے عرف اور اس زمانہ کے مصالح کی بنیاد علماء نے نصوص پر نہیں رکھی ہو، بلکہ وہ مصالح پر مبنی ہوں، ان کے بارے میں اپنے عہد کے حالات کو سامنے رکھ کر فیصلہ کریں، اس کے لئے بعض اوقات ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول بھی کرنا پڑتا ہے، لیکن یہ حقیقت میں عدول نہیں ہے، عدول وہ اختلاف ہے جو دلیل و برہان پر مبنی ہو، کسی خاص رائے کو تقاضا عصر و زمان کے تحت اختیار کیا جائے تو یہ حقیقت میں عدول نہیں، اور علامہ شامی وغیرہ نے مختلف مقامات پر اس سلسلہ میں اشارہ کیا ہے۔

۳- نقل فتویٰ

تیسرا کام یہ ہے کہ جس فقہ کا مقلد ہو، اس فقہ کے مطابق جوابات نقل کر دیئے جائیں۔

موجودہ دور میں ارباب افتاء یہ تینوں طرح کے کام کر رہے ہیں، لیکن بہتر صورت یہ ہے کہ پہلی دونوں ذمہ داریاں انفرادی طور پر انجام دینے کے بجائے اجتماعی طور پر انجام دی جائیں، چنانچہ اسی لئے آج کل فقہی جماع (فکائیڈمیاں) کی تشکیل عمل میں آئی ہے، اور یہ عالم اسلام میں بھی اور خود ہندوستان میں بھی بڑی مفید خدمات انجام دے رہی ہیں۔

فتویٰ — شرعی احکام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت کا سلسلہ مکمل ہو چکا ہے، لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یعنی نیکی کی دعوت دینا برائی

سے روکنا ایسا امر ہے جو قیامت تک جاری رہے گا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ فریضہ اس امت سے متعلق کر دیا گیا ہے، بلکہ یہی اس امت کا مقصد وجود ہے :

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. (آل عمران: ۱۱۰)

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی صورتوں ہی میں سے ایک فتویٰ دینا بھی ہے؛ کیوں کہ فتویٰ کے ذریعہ لوگ حلال و حرام سے واقف ہوتے ہیں، اور حلال کو اختیار کرنے اور حرام سے بچنے کی توفیق میسر آتی ہے، اس پس منظر میں سوال یہ ہے کہ فتویٰ دینے کا شرعی حکم کیا ہے، — شریعت کے اصولی احکام اور اجتہاد کے سلسلہ میں فقہاء کی توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ حالات اور مواقع کے اعتبار سے فتویٰ دینے کا حکم مختلف ہوگا :

☆ بعض صورتوں میں فتویٰ دینا مفتی پر فرض عین ہے، یعنی اگر مفتی فتویٰ دینے سے انکار کر دے تو گنہگار ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ خود حکم سے واقف ہو، یا کم سے کم واقفیت حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کے سوا کوئی اور شخص نہ ہو جو اس مسئلہ کا جواب دے سکے، تیسرے وہ مسئلہ پیش آچکا ہو، بعض فرضی، اور بے فائدہ سوال نہ ہو، چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں :

فإذا استفتي وليس في الناحية غيره تعين عليه الجواب — ولو سال عامي عما لم يقع لم يجب جوابه . (۱)

جس شخص سے سوال کیا جائے اگر علاقہ میں اس کے سوا کوئی اور مفتی موجود نہ ہو تو یہ بات متعین ہے کہ اس کے لئے جواب دینا واجب ہے..... اور اگر کسی عامی نے ایسی بات کے بارے میں سوال کیا جو ابھی واقع

أصول افتاء پر کتابیں

جس طرح احکام کے استنباط اور اجتہاد کے لئے اصول مقرر کئے گئے ہیں، اسی طرح اہل علم نے فتویٰ دینے کے اصول پر بھی قلم اٹھایا ہے، اور انہیں منضبط کرنے کی کوشش کی ہے، اس فن کو عام طور پر ”دسم المستغنی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس میں فتویٰ کی اہمیت، فتویٰ کا شرعی حکم، فتاویٰ نویسی کے اصول و قواعد، مفتی کی صفات وغیرہ موضوعات پر بحث کی جاتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس فن پر کم کام ہوا ہے، اور چند ہی کتابیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے اہم کتابیں یہ ہیں :

☆ الفقیہ والمفتی :

حافظ خطیب بغدادی (م: ۷۴۳ھ)۔

☆ ادب المفتی والمستغنی :

حافظ تقی الدین ابن صلاح (م: ۷۴۳ھ)۔

☆ آداب الفتویٰ والمفتی والمستغنی :

امام نووی (م: ۷۷۰ھ)۔

☆ الفقیہ و صاحب الإفتاء :

شمس الدین محمود صنفانی (م: ۷۷۹ھ)۔

☆ الإحکام فی تفسیر الفتاویٰ :

امام ابوالحسن احمد قرافی۔

☆ إعلام المؤلفین :

علامہ ابن قیم جوزی (م: ۷۵۱ھ)۔

☆ الفتویٰ فی الإسلام :

علامہ شمس الدین قاضی زادہ (م: ۹۸۸ھ)۔

☆ مدار أهل الفتویٰ وقواعد الإفتاء بالانوری :

علامہ ابراہیم لقانی مالکی۔

ی نہیں ہوئی تو اس کا جواب دینا واجب نہیں۔

اب اگر ایسا سوال ہے جس میں تاخیر سے بھی عمل کی گنجائش ہو تو جواب میں تاخیر بھی کی جاسکتی ہے، اور اگر فوری حل طلب مسئلہ ہو تو فوری طور پر اس کا جواب دینا یا اس کے جواب کو تلاش کرنا واجب ہے، گویا کبھی فتویٰ کا جواب دینا واجب علی الفور ہوتا ہے اور کبھی واجب علی التراخی، جیسا کہ اجتہاد کا حکم ہے۔ (۱)

☆ اس علاقہ میں ایک سے زیادہ مفتی موجود ہوں اور مسئلہ اتنا زیادہ عاقلانہ نہ ہو کہ اگر وہ جواب نہ دے تو ضرورت مند اس موقع پر مطلوب عمل سے محروم رہ جائے، تو فتویٰ دینا فرض کفایہ ہے، جیسا کہ امر بالمعروف کا حکم ہے کہ اگر کئی لوگ امر بالمعروف کی صلاحیت رکھنے والے موجود ہوں تو ہر ایک کے حق میں یہ فرض کفایہ کا درجہ رکھتا ہے، اسی پس منظر میں بعض فقہاء شوافع نے لکھا ہے کہ سفر شری کی مسافت کے بقدر علاقہ میں کم سے کم ایک مفتی ضرور ہونا چاہئے۔ (۲)

☆ جو مسائل ابھی پیش نہیں آئے ہیں اور ان کے بارے میں دریافت کیا جائے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں، مستحب ہے۔ (۳)

☆ جو شخص مسئلہ سے واقف ہی نہ ہو یا واقف تو ہو؛ لیکن قرآن و حدیث کے نصوص اور اجماع کے مقابل اور اس کے علی الرغم اپنی رائے رکھتا ہو تو اس کے لئے فتویٰ دینا حرام ہے، کیوں کہ وہ خود غلطی پر ہے۔ اور فتویٰ دے کر دوسروں کو بھی غلطی پر اکسارہا ہے۔

☆ جو مسائل پیش نہیں آئے ہوں، اور یہ ظاہر ان کے

آئے کی توقع بھی نہ ہو، تو اس کے بارے

(۲) دیکھئے: شرح المنہاج للمحلی ۲۱۲/۳

(۳) دیکھئے: الفتاویٰ نشأتها وتطورها ۲۳۰/۳

۲۹۲/۳ تقریر والتعبیر ۱۲۷/۳

☆ عقود رسم المفتی :

علامہ ابن عابدین شامی (م: ۱۲۵۲ھ)۔

☆ صفة الفتوی والمفتی والمستفتی :

علامہ احمد حموی (م: ۱۰۹۸ھ)۔

ان کے علاوہ مختلف اہل علم نے اپنی فقہی تالیفات میں افتاء اور استفتاء کے آداب پر مستقل عنوان قائم کیا ہے، اور مختصر طور پر اصول افتاء پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، اس سلسلہ میں علامہ خیر الدین رملی کی ”فتاویٰ خیریہ“ علامہ سراج اودی کی ”فتاویٰ سراجیہ“ اور قاضی خاں کی ”فتاویٰ خانہ“ نیز علامہ ”ہکمتی“ کی ”مدحجاز“ اور اس پر ابن عابدین شامی کے حواشی خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اردو میں مستقل حیثیت سے اس موضوع پر بہت کم قلم اٹھایا گیا ہے، سی پس منظر میں راقم الحروف کی خواہش پر عزیز گرامی مولانا محمد شہاب الدین سیلی (پی، ایچ، ڈی، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد) نے ”افتاء — احکام و آداب (صفحات: ۱۲۸) کے نام سے ایک مختصر مگر جامع تحریر مرتب کی ہے، جسے ۱۴۲۳ھ میں المصنف العالی لاسلامی حیدرآباد نے شائع کیا ہے، البتہ علامہ شامی کی شرح عقود رسم المفتی کو بعض علماء نے اردو زبان کا جامہ پہنایا ہے، اس سلسلہ میں مولانا مفتی سعید احمد پالنپوری (استاذ دارالعلوم دیوبند) اور مفتی نرسلیمان منصور پوری (استاذ حدیث جامعہ قاسمیہ شامی مرادآباد) کی خدمات خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مولانا پالنپوری نے ”آپ ذی کیسے دیں؟“ کے نام سے عقود رسم المفتی یعنی متن کے اشعار کا لمبے اردو ترجمہ کیا ہے، پھر اس کی شرح اس طرح کی ہے کہ علامہ امی کی شرح عقود کا انچوڑ آجائے، گویا متن کا ترجمہ ہے اور شرح کی بھائی، نیز کتاب کے اخیر میں کتاب میں مذکور شخصیتوں کے

تراجم اور کتابوں کے تعارف پر مشتمل بہت ہی مفید ضمیمہ ہے، — مولانا منصور پوری نے اس میں آنے والے اصولوں کو مستخرج کرنے اور مثالوں پر منطبق کرنے کی بہت ہی مفید کوشش کی ہے۔

انعام

عورت کے پیشاب کے راستہ کے تولید کی راہ سے مل جانے کو کہا جاتا ہے، (۱) یہ ایک طرح کی بیماری ہے، فقہاء نے اسے عیب میں شمار کیا ہے، پہلے زمانہ میں جن زرخیز غلاموں اور لونڈیوں کی تجارت ہوا کرتی تھی ان میں لونڈی میں یہ ایک طرح کا عیب شمار کیا جاتا تھا اور اگر واقفیت کے بغیر کسی شخص نے ایسی باندی خرید کر لی تو اسے حق حاصل تھا کہ اسے واپس کر دے، (۲) جسے فقہ کی اصطلاح میں ”خیار عیب“ کہتے ہیں، امام مالکؒ کے یہاں اس مرض کی وجہ سے شوہر نکاح مسترد کر سکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور بعض فقہاء کے یہاں مرد کو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے طلاق کی صورت میں ایسی عورت سے نجات پانے کا ایک راستہ موجود ہے۔ (۳)

افطار

روزہ کی ابتداء کے بعد کچھ کھانے پینے اور روزہ کے منافی کام کرنے کو کہتے ہیں، یہ اگر روزہ کے درمیان آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور وقت کی تکمیل کے بعد غروب آفتاب کے وقت ہو تو روزہ مکمل ہو جائے گا، ان دونوں ہی کو فقہاء ”افطار“ سے تعبیر کرتے ہیں اور عرف میں زیادہ تر اس دوسری صورت کو افطار کہتے ہیں۔

افطار میں عجلت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے افطار میں عجلت اور غروب آفتاب کے بعد تاخیر سے پرہیز کرنے کا حکم دیا ہے اور اسے زوال و انحطاط کا پیش خیمہ قرار دیا ہے، (۱) اس لئے کہ اس سے گویا روزہ دار اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے کہ میرا بھوکا پیاسا رہنا کچھ اس وجہ سے نہیں تھا کہ میں اس سے بے نیاز اور مستغنی تھا بلکہ محض رضائے خداوندی کی جستجو کے لئے اور اب جوں ہی اس کی طرف سے پروانہ اجازت حاصل ہوا ہے، میں بے تابانہ ان بشری ضروریات اور تقاضوں کی طرف دوڑ رہا ہوں۔

مستحب افطار اور اس کی دعاء

بکجور یا خرما اور یا پھر پانی سے افطار کرنا بہتر ہے — حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ مغرب کی نماز سے پہلے چند تر کجوروں سے روزہ افطار فرماتے تھے، اگر یہ نہ ہوتیں تو خشک کجوروں سے افطار کرتے اور اگر یہ بھی نہ ہوتیں تو چند گھونٹ پانی ہی پی لیتے۔ (۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت کو دعاء کی قبولیت اور استجاب کا وقت قرار دیا ہے، (۳) اس لئے اس وقت حسب منشاء دعائیں مانگنی چاہئے — ویسے خصوصیت کے ساتھ بعض دعائیں آپ ﷺ سے مروی ہیں، ان میں سے مشہور دعا ہے :

(۱) ترمذی، عن ابی ہریرۃ: ۱۵۰/۱

(۲) ترمذی: ۱۳۹/۱، بمعناہ رواہ احمد، ابوداؤد: ۳۲۱/۱، ابن ماجہ: ۱۴۲/۱، ترمذی: ۱۳۹/۱، عن سلمان بن عامر

(۳) ابن ماجہ: ۱۲۵/۱، باب فی الصائم لا ترد دعوتہ

(۴) ابوداؤد، عن معاذ بن زھرة: ۳۲۲/۱، بعض روایات میں "صمت" کے بعد "وبك آمننت" کا اضافہ ہے۔

(۵) ابوداؤد، باب القول عند الافطار: ۳۲۱/۱

(۶) ہندوستان میں جمہور ملا کا لٹوئی اسی ہے۔

اللهم لك صمت وعلى رزقك الطروت

خداوند! میں نے آپ کے لئے روزہ رکھا اور آپ کی

عطا کردہ رزق پر افطار کیا۔ (۴)

اس دعاء کو افطار کی ابتداء میں پڑھنا چاہئے اور افطار کے

بعد یہ دعاء پڑھے :

ذهب الظما وابتلت العروق وثبت الاجر انشاء

اللہ . (۵)

جن اعذار کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے

بعض اعذار ہیں کہ ان کی بنا پر فقہاء نے روزہ توڑنے کی اجازت دی ہے، اور بعض وہ ہیں کہ ان کے پائے جانے کے وقت روزہ رکھا ہی نہیں جاسکتا، ان تمام صورتوں میں انذار ختم ہونے کے بعد روزہ کی قضاء اور ادائیگی ضروری ہوگی، وہ اعذار حسب ذیل ہیں :

(۱) ایسا سفر جو ۳۸ میل کا ہو، (۶) چاہے اس میں مشقت اور دشواری ہو یا نہ ہو، اگر روزہ رکھ لے تو بھی کافی ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں زیادہ الفضل ہوگا۔ (۷)

(۲) مریض کو جب روزہ رکھنے کی صورت میں مرض بڑھ جانے، شفا میں تاخیر، ہلاکت، یا کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو، یا صحت مند ہو لیکن روزہ رکھنے کی وجہ سے مریض ہو جانے کا قوی خطرہ ہو۔

البتہ ان تمام صورتوں میں محض وہم کافی نہیں، بلکہ غالب گمان اور شدید اندیشہ ہونا چاہئے اور اس گمان و اندیشہ کے پیچھے قرآن و

(۷) الہدایہ: ۲۲۱/۱، باب ما یوجب القضاء والكفارة

کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ (۱)

اقالہ

اقالہ کے لغوی معنی کسی چیز کو اٹھا دینے اور ساقط کر دینے کے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح میں خریدار اور تاجر کی باہمی رضامندی سے پہلی ہی قیمت پر اس تجارتی معاملہ کے ختم کر دینے کو کہتے ہیں، جو پوری طرح پایہ تکمیل کو پہنچ چکا تھا، (۲) اقالہ کا ثبوت خود حدیث سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کسی ایسے شخص کے ساتھ بیع کے اقالہ پر تیار ہو گیا جو اپنے معاملہ پر شرمندہ تھا تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کا بوجھ ہلکا کر دیں گے۔ (۳)

اقالہ کی شرطیں

اقالہ میں قیمت جو تاجر واپس کرے گا بالکل وہی ہونی چاہئے جو پہلے لی تھی، نہ اس میں کمی ہو اور نہ زیادتی اور اگر کمی بیشی کی شرط لگا بھی دیں تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور پہلی والی قیمت ہی ادا کرنی ہوگی، ہاں البتہ اگر خریدار کے یہاں سامان میں کوئی خامی پیدا ہوگئی تو اب قیمت میں کمی کی جاسکتی ہے، اسی طرح اگر واپسی کے وقت قیمت گیسوں قرار پائی تھی اور اس دفعہ اس معاملہ کو ختم کرتے وقت چاول اس کے بدلہ میں واپس کر رہا ہے تو مقدار کی کمی بیشی گوارا کی جاسکتی ہے۔

”اقالہ“ کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ سودا یعنی بیع ابھی موجود ہو، اگر بیع ضائع ہوگئی ہو تو اقالہ کی گنجائش نہیں ہے، لیکن سابقہ قیمت کا بعینہ محفوظ اور باقی رہنا ضروری نہیں۔ (۴)

علامات، سابقہ تجربات یا ماہر مسلمان طبیب کا مشورہ کارفرما ہو۔

(۳) عورت حاملہ ہو یا بچہ کو دودھ پلا رہی ہو اور روزہ کی وجہ

سے اپنی ذات کو یا بچہ کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

(۴) حیض: عورتوں کو خون آنے کے فطری ایام میں روزہ

رکھنا جائز نہیں، بعد میں ان کی قضاء کرنی چاہئے، البتہ یہ بات درست نہ ہوگی کہ محض اس توقع پر کسی دن افطار کر لیا جائے کہ شاید آج حیض شروع ہو جائے گا، اگر ایسا کر لیا اور اس دن حیض نہیں آیا تو پھر روزہ توڑنے کا کفارہ اس پر واجب ہوگا۔

(۵) بچوں کی ولادت کے بعد جو خون آتا ہے، جس کو

”نفاس“ کہتے ہیں، اس حالت میں بھی روزہ رکھنا درست نہیں اور کچھ کھایا پیا نہ جائے تو اس کا اعتبار نہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھیے: ”حیض، نفاس“)

(۶) بھوک و پیاس اگر اتنی شدید ہو کہ جان جانے یا عقل

کھو جانے کا خطرہ ہو تو روزہ افطار کرنے کی اجازت ہوگی، لیکن اگر کسی کاریگر کو کام کرنے کی صورت میں ایسا نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو جس سے روزہ افطار کرنے کی اجازت ہوتی تو محض اس خطرہ کی بنا پر روزہ افطار کر لینا درست نہ ہوگا۔

(۷) اس قدر بوڑھا جو اپنی درازی عمر کی وجہ سے روزہ

رکھنے پر بالکل قادر نہ ہو، اس کے لئے بھی اجازت ہے کہ روزہ افطار کر لے اور ہر روزہ کے بدلہ فدیہ کے طور پر ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔

(۸) اسی طرح مجاہدین کو جہاد کے موقع پر بھی جسمانی

قوت اور نشاط پوری طرح بحال رکھنے کے لئے روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے اور خود حضور ﷺ نے غزوہ بدر کے موقع سے اس

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ ۸/۱

(۲) ابو داؤد ۳/۳۹۰، باب فضل الاقالہ

(۳) القاموس المحيط ۲/۳۶۰

(۴) عالمگیری ۳/۱۵۷، باب شرط الاقالہ

اقالہ کی حیثیت

”اقالہ“ کی حیثیت فریقین کے لئے ایک طے شدہ معاملہ خرید و فروخت کو توڑنے کی ہے اور تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع کی، مثلاً اگر کسی شخص نے زمین فروخت کی اور پھر اقالہ کے ذریعہ واپس لے رہا ہے تو اس زمین کے پڑوس میں جس کی زمین ہوگی اس کو اس میں شفعہ، (۱) کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے اس کی حیثیت بیع کی ہے۔ (۲)

اقامت

اقامت ان کلمات کو کہتے ہیں جو نماز سے معاً پہلے کہے جاتے ہیں اور جن کا مقصد جماعت کے سلسلہ میں لوگوں کو مطلع کرنا ہوتا ہے، اقامت کی ابتداء بھی اسی وقت ہوئی جب اذان کی ہوئی اور حضرت عبداللہ بن زید ہی نے خواب میں کلمات اذان کے ساتھ کلمات اقامت بھی سنے تھے۔ (۳)

(واقعہ کی تفصیل لفظ ”اذان“ کے تحت گذر چکی ہے)

اقامت کن نمازوں میں ہے؟

جماعت کے لئے اقامت کہنا سنت ہے، (۴) جن نمازوں میں اذان مشروع ہے یعنی بیچ وقتہ قرائن اور جمعہ ان ہی کے لئے اقامت بھی مسنون ہے، دیگر نمازوں مثلاً وتر، نماز جنازہ، استسقاء، تراویح، عیدین اور تمام سنن و نوافل کے لئے اقامت نہیں ہے، (۵)

عورتیں اگر جماعت سے نماز پڑھیں تو اقامت نہیں کہنی چاہئے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ (۶)
مسافر اور گھر میں نماز پڑھنے والوں کے لئے اقامت کہنا مستحب ہے، اذان و اقامت کے بغیر مسجد میں کسی فرض نماز کی ادائیگی مکروہ ہے، اگر ایک آدمی کی چند نمازیں چھوٹ گئی ہوں اور سب کو بیک وقت ادا کر رہا ہو تو بہتر ہے کہ ہر نماز کے لئے الگ اذان و اقامت کہے، اگر ایک ہی دفعہ اذان و اقامت پر اکتفاء کرے یا اذان تو ایک دفعہ اور اقامت ہر نماز کے لئے علاحدہ علاحدہ کہے تو یہ بھی درست ہے۔ (۷)

جوابات میں اقامت میں مکروہ ہیں!

اقامت کے درمیان سلام کا جواب دینا، گفتگو کرنا اور چلنا، یا وضو کے بغیر اقامت کہنا مکروہ ہے، ہر فرض نماز کے لئے قضاء ہو یا ادا اور تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ، اذان و اقامت کہنے کی گنجائش ہے، ہاں صرف جمعہ کے دن ایسی جگہ میں جہاں جمعہ ہوتا ہو، اذان اور اقامت کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اسی طرح ایسے آدمی کی اقامت بھی مکروہ ہے، جس پر غسل واجب ہو۔

اذان کے مقابلہ میں اقامت میں حذر ہونا چاہئے، (۸) اور آواز بلند ہو مگر اذان کے مقابلہ پست، حذر سے مراد کلمات کو طاکر اور جلدی جلدی کہنا ہے، اذان اور اقامت کے کلمات میں اسی ترتیب کو برقرار رکھنا چاہئے جس طرح منقول ہے، اقامت بھی قبلہ رخ ہونا چاہئے، اگر قبلہ رخ نہ ہو تو مکروہ ہوگا۔

(۱) حق شفعہ سے مراد یہ ہے کہ زمین سے فروخت کرتے وقت خریداری قیمت میں اضافہ کر کے خرید کرنے کا قانونی حق ہوگا اور وہ مقدم سمجھا جائے گا۔

(۲) ملخص از: کنز الدقائق و مختصر القدوری

(۳) ابوداؤد ۱۴۶۱، حدیث نمبر ۵۰۲، باب کیف الأذان، ترمذی ۱۰۲۱، حدیث نمبر ۸۹، باب ما جاء فی بدء الأذان، دارمی ۲۱۳، حدیث نمبر ۱۱۰، باب فی بدء الأذان

(۴) فتح القدیر ۲۰۹/۱

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ۲۲۳/۱

(۸) ترمذی ۱۰۲۱، عن جابر ۳۸/۱، باب ما جاء فی الترسل فی الأذان

(۵) الفتاویٰ الہندیہ ۵۳/۱

(۷) عالمگیری ۵۵/۱

اقامت کے بعض احکام

اذان کی طرح اقامت کا بھی جواب دینا مستحب ہے، جواب میں ان ہی کلمات کو دہرائے، صرف ”قد قامت الصلوة“ میں ”اقامها الله و ادامها“ کہے، اذان اور اقامت کے درمیان دو چار رکعت کا فاصلہ ہونا چاہئے کہ ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھی جائیں، صرف مغرب کی نماز میں تین آیات کی مقدار مختصر فصل رکھا جائے، اذان کے بعد محصل اقامت مکروہ ہے، اذان و اقامت کے درمیان تلاوت قرآن کرنے والوں کے لئے مستحب ہے کہ خاموش ہو جائیں اور کلمات اذان و اقامت کا جواب دیں۔ (۱)

اقامت کے کلمات امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سترہ ہیں جیسا کہ حضرت ابو محمد ورہ نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے، (۲) البتہ اقامت میں ”قد قامت الصلوة“ کے الفاظ حمی علی الفلاح کے بعد دوسرے بڑھائے جائیں گے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔ (۳)

اقامت کا زیادہ مستحق

وہی شخص اقامت کہنے کا زیادہ مستحق ہے جس نے اذان دی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت بلالؓ کی خواہش کے باوجود زیاد بن حارث صدائیؓ کو اقامت کہنے کا موقع دیا، جنہوں نے اذان بھی دی تھی، (۴) ہاں اگر خود مؤذن

دوسرے کو اقامت کہنے کی اجازت دے دے تو حرج نہیں، جیسا کہ اذان کی مشروعیت کے وقت حضرت بلال نے اذان دی، اور حضرت عبداللہ بن زید نے اقامت کہی۔

مقتدی کب کھڑے ہوں؟

اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا معمول نقل کیا ہے کہ ہم حضور ﷺ کے اپنی جگہ کھڑے ہونے سے قبل اپنی اپنی صفوں میں جگہ لے لیتے تھے، (۵) حضرت ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تک مجھے دیکھ نہ لو کھڑے نہ ہو، (۶) اس کا پس منظر یہ تھا کہ آنحضور ﷺ اکثر نفل وغیرہ حجرۃ اقدس میں ادا کرنے کے بعد فرض نماز کی ادائیگی کے لئے باہر تشریف لایا کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب میں باہر نکلوں تو نماز کے لئے کھڑے ہو، اس سے پہلے نہیں، تیسری روایت حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ کی ہے کہ حضرت بلالؓ جب ”قد قامت الصلوة“ کہتے تو آپ ﷺ کھڑے ہو جاتے۔ (۷)

ان روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام پہلے سے مسجد میں موجود نہ ہو اور عین جماعت کے وقت نماز پڑھانے کے ارادہ سے داخل ہو تو جس صف سے اس کا گذر ہوتا جائے اور جوں ہی وہ نظر آئے مقتدی کھڑے ہو جائیں، جیسا کہ آپ ﷺ نے حکم فرمایا تھا، اور جب امام پہلے سے موجود ہو اور نشست اس

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ: ۵۷/۱، والہدیہ: ۱، وفتح القدیر: ۴/۱

(۲) رواہ احمد، ترمذی، ۴۸/۱، باب ما حله فی الترحیع فی الاذان، ابوداؤد، ۴۳، باب کیف الاذان، نسائی، ۴۳، باب کم الاذان من کلمۃ، دارمی

(۳) رواہ ابوداؤد، ۴۳/۱، باب کیف الاذان، نسائی، ۴۳، عن ابی محذورۃ، باب الاذان فی السفر، دارمی

(۴) رواہ ترمذی، ۵۰/۱، باب من اذن فهو یقیم، ابوداؤد، ۶/۱، باب من اذن فهو یقیم، ابن ماجہ

(۵) رواہ مسلم، ۲۲۰/۳، باب متى يقوم الناس للصلوة

(۶) صحیح بخاری، ۸۸/۱، باب متى يقوم الناس، مسلم، ۲۲۰/۱، باب متى يقوم الناس للصلوة

(۷) مصنف عبدالرزاق، ۵۰۵/۱، حدیث نمبر ۱۹۳۹، باب قیام الناس عند الاقامة

تک جواز کی بات ہے تو اقامت کی ابتداء میں یا اس کے خاتمہ پر بھی کھڑا ہو جایا جائے تو کافی ہے، اور اگر کوئی شخص کسی خاص وقت اٹھنے ہی کو واجب سمجھنے لگے اور اس سے اختلاف کرنے والے کو برا بھلا کہے تو یہ "بدعت" ہے، اس لئے کہ کسی حکم شرعی کو اس کی صحیح حیثیت سے زیادہ اہمیت دے دینا بھی اتنی ہی ناپسندیدہ بات ہے جتنی یہ کہ کسی کام کی اہمیت اس سے کم کر دی جائے، جو شریعت نے بتائی ہے اور اس قسم کے مسائل کو باہمی جدل و نزاع اور اختلاف و شقاق کی بنیاد بنالینا ایسی بات ہے کہ امت کی اس بد قسمتی اور نا انہمی پر جس قدر بھی روایا جائے کم ہے!

اقرار

"اقرار" دوسرے کا حق اپنے ذمہ ہونے کی خبر دینے کا نام ہے۔ اس طرح اقرار کے ذریعہ کوئی حق ثابت نہیں ہوتا، بلکہ پہلے سے ثابت شدہ ایک "حق" کی خبر اور اطلاع دی جاتی ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر جبر و اکراہ کے ساتھ ایک شخص سے طلاق دلوائی جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے لیکن اگر جبر اطلاق کا اقرار کرایا جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اقرار کسی بات کو وجود میں نہیں لاسکتا، بلکہ جو چیز پہلے ہو چکی ہے اسے ظاہر اور بے حجاب کرتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے لئے کسی سامان کا جھوٹا اقرار کر لے تو اس شخص کے لئے اس کا لینا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ محض اقرار کی وجہ سے کوئی کسی سامان کا مستحق نہیں ہو جاتا جب تک کہ پہلے سے اس پر حق ثابت نہیں رہا ہو، ہاں اگر اس اقرار کے بعد پھر وہ شخص بہ طیب خاطر اپنا سامان دے دے تو لیا جاسکتا ہے، (۲) کہ یہ گویا از سر نو "ہبہ" ہے۔

طرح ہو کہ صف بنانے میں کوئی دشواری پیش آنے کا اندیشہ نہ ہو تو لوگ رُکے رہیں اور "قد قامت الصلوٰۃ" پر امام و مقتدی دونوں ایک ساتھ کھڑے ہو جائیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور اگر لوگ منتشر ہوں تو امام کے کھڑے ہونے سے پہلے بھی کھڑا ہوا جاسکتا ہے تاکہ صفوں کی درستگی میں آسانی ہو اور حضرت ابو ہریرہؓ نے عہد رسالت کا جو معمول نقل کیا ہے، شاید اس کی یہی حکمت اور مصلحت ہو۔

چنانچہ فقہاء احناف نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات نقل کی ہیں وہ ان حادیث سے بہت قریب ہیں، فتاویٰ عالمگیری میں ہے :
اگر مؤذن امام کے علاوہ کوئی اور شخص ہو، لوگ امام کے ساتھ مسجد میں ہوں تو جب مؤذن "حی علی الفلاح" کہے تو لوگ اور امام کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پہلے سے مسجد میں نہ ہو پھر وہ مسجد میں صفوں کی جانب سے گذرتا ہوا داخل ہو تو وہ جس صف سے آگے بڑھے اس صف کے لوگ کھڑے ہو جائیں، شمس الائمہ سرخسی، شمس الائمہ حلوانی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ کا اسی کی طرف رجحان ہے، اور اگر امام مسجد میں سامنے کی سمت سے داخل ہو تو جیسے ہی امام پر نظر پڑے لوگ کھڑے ہو جائیں۔ (۱)

حدیث میں "قد قامت الصلوٰۃ" پر اور فقہاء کی تصریحات کے مطابق "حی علی الفلاح" پر اٹھنے کا یہ فرق شاید اس لئے ہے کہ اگر "حی علی الفلاح" پر اٹھنے کا ارادہ ہو تو "قد قامت الصلوٰۃ" تک اٹھ جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (۲)

یہ جو کچھ ذکر کیا گئے وہ افضل اور بہتر طریقہ ہے، یوں جہاں

اقرار کب معتبر ہوگا؟

کوئی بھی بالغ عاقل آدمی اپنے اوپر کسی چیز کے لازم ہونے کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار معتبر ہوگا، چاہے وہ شی جس کا اقرار کیا جا رہا ہے متعین ہو یا نہیں، نابالغ اور پاگل کا اقرار معتبر نہیں۔ (۱)

جس شی کا اقرار کر رہا ہے اگر اس کا مبہم اور غیر واضح لفظوں میں ذکر کرے مثلاً یہ کہے: فلاں شخص کے روپے میرے ذمہ باقی ہیں اور اس کی وضاحت نہ کرے کہ کتنے روپے باقی ہیں تو عدالت اس کو وضاحت پر مجبور کرے گی۔

اقرار کرنے والے کو ”مقر“ جس کے لئے اقرار کیا جائے اسے ”مقرلہ“ اور جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اسے ”مقربہ“ کہتے ہیں۔

اقرار کا اعتبار

اقرار کے معتبر ہونے کی دلیل حضرت ماعز کا واقعہ ہے جن کو زنا کے جرم کا اقرار کرنے کی وجہ سے آپ ﷺ نے سنگسار کر دیا تھا۔ (۲)

جب حدود میں اقرار کا اعتبار ہے، جہاں شریعت غیر معمولی احتیاط برتی ہے تو دیگر معاملات میں تو بہ درجہ اولیٰ اس کا اعتبار ہوگا۔

پھر فقہاء نے ”اقرار“ کو ”حجۃ قاصرہ“ قرار دیا ہے، حجۃ قاصرہ سے مراد یہ ہے کہ اقرار صرف اس شخص کے حق میں معتبر ہے جو اقرار کر رہا ہو، اگر اس اقرار کا اثر کسی دوسرے شخص کے حق پر پڑتا ہے تو اس دوسرے شخص کے حق میں اس کا اعتبار نہیں، چنانچہ خود حدیث سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، ایک شخص نے آ کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنے کنوارے بچے سے متعلق زنا کا اعتراف کیا، آپ ﷺ نے اس کو کوڑے لگوائے اور جس سے زنا کے بارے میں اقرار تھا اس کو محض ان کے اقرار کی وجہ سے زنا کی سزا نہیں دی بلکہ حضرت

انس رضی اللہ عنہ کو معاملہ کی تحقیق کے لئے بھیجا، (۳) کا گروہ بھی اعتراف کر لیں تو ان پر بھی حد جاری کی جائے۔

اقرار سے استثناء

اگر اقرار کے بعد فوراً اس سے بعض چیزوں کو مستثنیٰ کرے مثلاً میرے ذمہ فلاں شخص کا ایک ہزار روپیہ ہے سوا ایک سو کے، تو یہ استثناء کرنا معتبر ہوگا اور نو سو روپے ہی اس کے ذمہ واجب ہوں گے، اور اگر اقرار کے بعد انشاء اللہ کہہ دے تو اقرار کا لحدوم ہو جائے گا اور کوئی چیز اس کے ذمہ واجب نہیں ہوگی۔ مگر یہ سب اس وقت ہے جب استثنائی الفاظ اقراری جملہ سے متصل اور بلا فصل کہے جائیں۔ (۴)

مرض موت میں اقرار

اگر مرض موت میں کوئی شخص کسی کے لئے قرض کا اقرار کرے تو چوں کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اپنے صحیح حقداروں کو محروم کرنے کی غرض سے اس نے کسی شخص کے لئے غلط اقرار کر لیا ہوگا، اس لئے متروکہ جائیداد میں سے پہلے حالت صحت کے قرض داروں اور ان قرض داروں کا قرض ادا کیا جائے جن سے مقروض ہونے کی وجہ معلوم ہو، پھر اگر اس کے بعد بھی جائیداد باقی باقی رہے تو اس میں سے ان لوگوں کو ادا کیا جائے گا، جس کے لئے مرض موت میں اقرار کیا ہے۔

اسی طرح اگر اپنے ورثاء میں سے بعض کے متعلق اقرار کرے کہ اس کی فلاں چیز میرے ذمہ واجب الاداء ہے اور یہ اقرار مرض موت میں ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر تمام مستحقین وراثت اس کی تصدیق کریں تو اب اس وراثت کو حق وراثت کے

(۲) مسند ۲۹۲-۲۹۷ باب حد الزنا

(۳) ملخص از: الہدایہ ۳

(۱) الہدایہ ۳۳۱

(۳) مسلم، عن امی ہریرہ و زید بن خالد ۶۹۰۴، باب حد الزنا

علاوہ اقرار کے مطابق پہلے وہ سامان ادا کیا جائے گا۔ (۱)

کام کرتا ہے۔

اقطاع تملیک

اقطاع تملیک کی بھی تین قسمیں ہیں، پہلی یہ کہ ایسی زمین جاگیر میں دی جائے جو نہ تو کبھی کسی کی ملک تھی اور نہ کبھی آباد تھی، سلطان کو اختیار ہے کہ اس زمین کو کسی ایسے شخص کو بطور جاگیر عطا کر دے جو اس زمین کو آباد کرے، یہ زمین اس شخص کے آباد کرنے کی وجہ سے اس کی ملک ہو جائے گی۔

اس کی دوسری قسم وہ ہے جس میں دارالاسلام بننے سے پہلے کے زمانے کی آبادی کے آثار ہوں اور ایک عرصہ دراز کی افتادگی کے جب سے وہ ویران اور بیکار ہوگئی ہو، ایسی زمین کو بھی سلطان تملیکی جاگیر میں دے سکتا ہے اور اس زمین کا حکم بھی مردہ زمینوں کا ہے، اور صحیح قول کے بموجب امام کی اجازت کے بغیر ایسی زمین کا احیاء جائز ہے اور اگر اس افتادہ زمین کی قدیم آبادی اسلامی تھی اور اس کا مالک معلوم ہے تو یہ زمین اسی کی یا اس کے ورثاء کی ملک ہے، ایسی زمین کو کسی کی جاگیر میں دینا یا اس کو آباد کرنا جائز نہیں اور اگر اس کے مالک کا معلوم کرنا دشوار ہے تو ایسی زمین آباد کر دینے سے کسی کی ملک نہ ہوگی بلکہ یہ بھی بیت المال کے اور مالوں کے من جملہ ہوگی، اور امام کو اختیار ہے کہ ایسی زمین کسی کو بطور جاگیر عطا کر دے۔

تیسری قسم وہ آباد زمین ہے جو ان شہروں میں واقع ہے جہاں، مسلمان ہر سر جنگ ہیں اور مسلمانوں نے ابھی تک اس زمین پر قبضہ حاصل نہیں کیا مگر اس کے فتح ہو جانے کی امید ہے سلطان ایسی زمین اس شخص کو بطور جاگیر عطا کر سکتا ہے جو اس کو فتح کرتے وقت اس کا مالک ہو جائے لہذا جب وہ فتح ہو جائے گی تو یہ شخص اس کا

قرابت کا اقرار

اگر کوئی شخص کسی بچہ کے بارے میں اعتراف کرے کہ یہ میرا بچہ ہے، بچہ کی عمر بھی اتنی ہو کہ یہ بات ناممکن نہ ہو اور کسی دوسرے شخص کی طرف اس کی فرزندگی کی نسبت مشہور بھی نہ ہو تو یہ اقرار معتبر ہوگا اور وہ اس کی متروکہ جائیداد میں وارث ہوگا، بیٹے کے علاوہ والدین اور بیوی کے سلسلہ میں بھی اقرار معتبر ہوگا اور جن کے لئے ان رشتوں کا اقرار کیا جائے وہ اسی حیثیت سے وراثت کے مستحق قرار پائیں گے۔ (۲)

طلاق کا اقرار

طلاق ان امور میں ہے جن میں کسی بات کی خبر دینا بھی اس چیز کو وجود میں لانے کے حکم میں اور فقہ کی اصطلاح میں "اخبار" انشاء کے حکم میں ہے، اس لئے اگر اکراہ کے بغیر طلاق کا جھوٹا اقرار کر لیا تو طلاق خود اس اقرار سے واقع ہو جائے گی۔ (۳)

اقطاع

اقطاع قطع کی جمع ہے، اس سے مراد وہ جاگیریں ہیں جو بادشاہ فوجیوں اور ملک کے شہریوں کو دیا کرتا ہے، اس کی تین قسمیں ہیں: اقطاع تملیک (وہ جاگیر جس میں جاگیردار کو مالکانہ حق دے دیا گیا ہو)، اقطاع استعوال (یعنی وہ ارضی انعامی جن میں صرف زمین کے منافع اور پیداوار سے نفع حاصل کرنے کا حق دیا گیا)، اقطاع ارفاق (جس پر قابض و متصرف کو ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف اسی وقت تک نفع حاصل کرے گا جب تک وہ وہاں

(۲) بدائع ۲/۲۵۸، باب حق العبد، کتاب الاقرار

(۱) بدائع ۲/۲۳۰، باب بیان ملید حل علی قدر المقرہ کتاب الاقرار

(۳) عالمگیری ۲/۲۵۳، فصل فمن یقع طلاقه و فیمن لا یقع طلاقه

دوسرے سے زیادہ مستحق ہے۔

اقطاع استعمال

دوسری قسم جاگیر کی اقطاع استعمال ہے، ایسی اراضی کی بھی دو قسمیں ہیں :

ایک وہ اراضی جن کا عطا کرنا جائز ہے ان کا کچھ حصہ سلطان کسی شخص کو عطا کر دے مگر اس میں اس کو مالکانہ حقوق حاصل نہ ہوں، خود وہ شخص یا اس کے نائب بلحاظ استحقاق کارکردگی پیداوار حاصل کر لیں اور نہ یہ پشہ دوا می ہو تو ایسا عطیہ سلطانی بھی جائز ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلطان مذکورہ بالا خراجی زمین کا کچھ حصہ مشاہرہ یا ب فوج کے لئے اس کے استحقاق اور ضرورت کے لحاظ سے عطا کر دے تو یہ جائز ہوگا۔

اقطاع ارفاق

تیسری قسم اقطاع ارفاق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ معدنیات ہیں جو زمین کے اندر ہیں جو بغیر خاص عمل کے حاصل ہی نہیں ہو سکتے، جیسے سونے، چاندی، تانبے اور لوہے وغیرہ کی معدنیات، تو ان میں سلطان اس حد تک جاگیر کے طور پر عطا کر سکتا ہے جتنا ان معدنیات میں کام کرنے کے لئے درکار ہیں۔

اقطاع ارفاق کی دوسری قسم وہ ہے جو آبادیوں کے درمیان شاہراہوں، راستوں، کشادہ مقامات اور بازار کی تنہکوں میں واقع ہو، اگر یہ کسی کی ملک نہ ہو اور اس کا قبضہ کسی کو دے دیئے جانے سے آنے جانے والوں کو تکلیف نہ ہو تو صحیح تر قول کے بموجب

سلطان ایسی اراضی کا اس شخص کو پشہ دے سکتا ہے جو اس پر بیٹھ کر یا وہاں خرید و فروخت کر کے کچھ نفع حاصل کر لے مگر اس پر کوئی عمارت یا اسی قسم کی کوئی اور چیز نہ بنائے، لیکن تعمیر کی ضرورت پڑے تو دوسرے کی بہ نسبت مقطعہ دار اس کا زیادہ مستحق ہے، سلطان یا کسی اور شخص کو اس کا معاوضہ لینے کا حق نہیں۔ (۱)

اقعاء

نماز میں قعدہ کی حالت میں اس طرح بیٹھنے کو کہتے ہیں کہ دونوں کولھے زمین پر ہوں اور دونوں گھٹنے کھڑے کر دئے جائیں، (۲) اس طرح بیٹھنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ (۳)

سیدنا حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کو ”عقبۃ الشیطان“ سے تعبیر کیا گیا ہے، (۴) کیونکہ یہ کتوں کے بیٹھنے کا انداز ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ”اقعاء“ مسنون ہے، (۵) اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے بھی ”اقعاء“ کرنا نقل کیا گیا ہے، (۶) لیکن وہاں ”اقعاء“ سے یہ صورت مراد ہے کہ دونوں کولھے ایز یوں پر ہوں اور گھٹنے زمین پر، اقعاء کا یہ طریقہ مکروہ نہیں، ”اقعاء“ کی ممانعت میں جو حدیث وارد ہوئی ہے، اس میں سے بعض میں ”اقعاء کلب“ یعنی کتے کی طرح بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے جس سے پہلی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے۔

اکتال

اکتال کے معنی سرمہ لگانے کے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۲) الہدایہ ۱/۱۳۰

(۱) ماخوذ از: تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام ۱۲۷-۱۱۸

(۳) مصنف اس اس شیخہ ۲۸۵، عن انس ہریرۃ و مصنف عبدالرزاق عن انس در ۱۹۰، باب الافعاء فی الصلاہ

(۵) صحیح مسلم ۲۰۲/۱، باب جواز الافعاء

(۳) رواہ مسلم ۱۹۵/۱، باب صفة الحلوس

(۶) مصنف اس اس شیخہ ۲۵۵، حدیث نمبر ۲۹۳۳، باب من رخص فی الافعاء، مصنف عبدالرزاق ۱۹۱/۲، حدیث نمبر ۳۰۲۹

عدو میں ہوگا، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ دونوں آنکھوں میں طاق عدو کی رعایت ہو اور تین تین بار سرمہ لگایا جائے۔ (۱)



”اکتراء“ کے معنی کسی شی کو کرایہ پر لینے کے ہیں، فقہی اعتبار سے یہ بھی ”اجارہ“ کے ذیل میں آتا ہے اور اس کے احکام بھی وہی ہیں جو اجارہ کے ہیں، جس طرح اجارہ میں اجرت اور فائدہ اٹھانے کی بنیاد معاہدہ پر ہوتی ہے اسی طرح کرایہ کے معاملہ میں بھی کرایہ کی مقدار اور اس سے فائدہ اٹھانے کی نوعیت باہمی معاہدہ سے طے پایا کرتی ہے، مثلاً اگر یہ بات طے پائی کہ میں اس مکان میں ایک ماہ رہوں گا اور سو روپے کرایہ دوں گا تو سو روپے کے بدلے ایک ماہ اس مکان میں رہنے کا جواز پیدا ہوگا۔

سواری کے کرایہ کے احکام

یہی حال سوار یوں کے کرایہ کا ہے کہ جتنی مسافت کے لئے اور جس قدر بوجھ کے لئے جو کرایہ طے پایا ہے وہی کرایہ مسافر کے ذمہ واجب ہوگا، مثلاً ایک شہر سے دوسرے متعین شہر تک ایک آدمی کو لے جانے کے لئے جتنا کرایہ طے ہو وہی کرایہ اس کے ذمہ واجب الاداء ہوگا، اسی طرح سامان کی وہ مقدار بھی وزن کا اظہار کر کے یا اشارہ کر کے متعین کر دیا جائے اور اسی قدر سامان لے جایا جائے، اس سے زیادہ سامان لے جانا جائز نہ ہوگا؛ بلکہ فقہاء نے لکھا کہ اسی مقدار میں دوسرا ایسا سامان جو اپنی گراں باری میں

وسلم خود بھی سرمہ لگاتے تھے اور اس کا حکم بھی فرماتے تھے، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کی ایک سرمہ دانی تھی جس سے ہر شب سوتے وقت تین تین بار دائیں اور بائیں آنکھ میں سرمہ لگاتے تھے اور ”شمہ“ نامی سرمہ کو سب سے زیادہ پسند فرماتے تھے۔ (۱)

روزہ اور عدت میں سرمہ لگانا

طلاق بائن، طلاق مغلظہ یا شوہر کی وفات کی عدت (جس میں شریعت نے عورت کے لئے سوگ کرنا ضروری قرار دیا ہے) میں عورت کے لئے سرمہ لگانا درست نہیں، آپ ﷺ نے اس سے صراحت کے ساتھ روکا ہے۔ (۲)

روزہ کی حالت میں سرمہ لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ روزہ دار کو اس کا مزہ بھی محسوس ہو، (۳) کیوں کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے۔ (۴)

سرمہ لگانے کی سنت

سرمہ لگانے کی سنت کے سلسلہ میں صرف اس قدر منقول ہے کہ طاق عدو میں لگایا جائے، اگر اس کی رعایت کی جائے تو بہتر ہے، ورنہ کوئی حرج نہیں، (۵) اس لئے اہل علم نے دونوں آنکھوں میں تین تین بار سرمہ لگانے کو مستحب قرار دیا ہے، بعض حضرات دائیں میں تین اور بائیں میں دو دفعہ لگانے کو کہتے ہیں لیکن روایت سے اس کا کوئی ثبوت نہیں، ان حضرات کا فشاء یہ ہے کہ دونوں آنکھوں سے مجموعہ میں پانچ دفعہ سرمہ لگایا جائے گا، مجموعی طاق

(۱) شمائل ترمذی ۴۰۴ عن عبداللہ بن عباس باب ما جاء فی حل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۲) ابوداؤد ۳۱۵۰ باب فيما تحب المعتدة فی عدتها، نسائی ۱۰۱۰۴ باب النهی عن الکحل

(۳) خلاصة المناوی ۱۲۵۳ الاکتحل لا یضر الصائم وان وجد طعمه

(۴) ترمذی ۴۰۴ باب ما جاء فی الکحل للصائم، ابوداؤد: باب الکحل عند النوم

(۵) المغنی ۱۲۹/۱، بتحقیق عبداللہ ترکی

(۵) ابوداؤد، باب الاستنار فی الحلا، رقم الحدیث ۳۵

جائز ہوگا جو حکمہ ریلوے نے متعین کر رکھا ہے، اس لئے کہ ہر شعبہ کا قانون ہی اس کا عرف ہے اور اس کی حیثیت اس سے استفادہ کرنے والوں کے لئے شرط کی ہے کہ المعروف کا مشروط اور شرط کا ایفاء اور اس کی پابندی واجب ہے۔

ریلوے کو نقصان

چوں کہ فقہاء کے یہاں اصول ہے کہ کرایہ دار کی زیادتی اور تعدی کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا ذمہ دار خود کرایہ دار ہوگا، اس لئے مخیر اور مسافرین میں سے کوئی ریلوے کی ملکیت کو نقصان پہنچائے تو اس شخص سے اس کا تاوان وصول کیا جائے گا اور ریلوے کو یا بس وغیرہ کے محکمہ کو نقصان پہنچانا چاہیے، خواہ احتجاجاً کیوں نہ ہو، یہ قطعاً جائز نہ ہوگا۔

قانون کی خلاف ورزی پر سزا

بس، ٹرین وغیرہ کے نقصان پہنچانے یا بے ٹکٹ یا قانون سے زیادہ سامان کے ساتھ سفر کرنے کی سزا دینی درست ہوگی یہ سزا اگر جسمانی قید یا مار پیٹ کی صورت میں ہو تب تو ٹھیک ہے ہی، اس لئے کہ تعزیر جسمانی کے صحیح ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق مالی تعزیر بھی کی جاسکتی ہے کہ جرمانے اور تاوان عائد کئے جائیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو لفظ ”تعزیر“)

بے ٹکٹ مسافروں سے سابقہ کرایہ کی وصولی

بے ٹکٹ سوار ہونے والے مسافروں سے ان کے گزشتہ سفر کا کرایہ وصول کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سابقہ سفر کا کرایہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا؛ اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں نفع اور استفادہ اپنی اصل کے لحاظ سے ایسی چیز نہیں ہیں کہ اس کی قیمت واجب ہو بلکہ ہم اپنے معاہدہ

اس سے بڑھ کر ہوا اس کا بھی لے جانا درست نہ ہوگا، مثلاً ایک من گیسوں لے جانے کی بات ہوئی اور اس کے بجائے ایک من نمک لے جانا چاہیے یا ایک من روٹی کی بات کہی تھی اور ایک من لوہا لے جانا چاہیے تو درست نہ ہوگا، اسی طرح اگر صرف خود سوار ہونے کی بات تھی اور اپنے ساتھ کسی اور کو بھی سوار کر لیا تو یہ جائز نہیں ہوگا اور اگر اس کی وجہ سے وہ جانور جس کو سواری کے لئے استعمال کیا تھا ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن بھی ہوگا۔

پھر اس کرایہ میں بھی اصل تو یہ ہے کہ سفر کی تکمیل کے بعد یا سفر کے درمیان مسافت کے اعتبار سے کرایہ کی ادائیگی واجب ہو، لیکن اگر سواری والے نے پیشگی کرایہ ادا کرنے کی شرط لگا دی ہو تو پھر کرایہ سفر سے پہلے ہی ادا کر دینا ہوگا اور اگر کرایہ پر لینے والا از خود پیشگی کرایہ ادا کر دے تو بھی یہ درست ہے۔

ریلوے وغیرہ کا بے ٹکٹ سفر

سواری وغیرہ کے کرایہ کے سلسلہ میں جو اصول یہاں ذکر کئے گئے وہی اصول جدید قسم کی تیز رفتار سوار یوں ٹرین، جہاز، بس وغیرہ کے سلسلہ میں بھی ہوگا، اس طرح بلا ٹکٹ ٹرین یا بس وغیرہ پر سفر کرنا گناہ کبیرہ اور غصب یا ایک طرح کا سرقت شمار ہوگا، اس لئے کہ یہ تو چھپا کر یا اجازت کے بغیر حکومت کی سواری کا استعمال ہوا، البتہ حکومت کا مال عوام ہی کی ملک ہے، اس شبہ کی بنا پر اس پر حد سرقت کا نفاذ نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں چوری مال کی نہیں ہوتی بلکہ منفعت کی ہوتی ہے۔

اسی طرح ٹکٹ جہاں تک کالیا تھا سفر کے دوران وہاں سے آگے چلے جانا بھی جائز نہیں ہوگا۔

قانون سے زیادہ مال

سامان وغیرہ بھی اسی مقدار میں اور اسی نوعیت کا لے جانا

یہ قتل خطا کے حکم میں ہے، اور اسی صورت میں ہلاک ہونے والے لوگوں کی جان کا ہر جانہ واجب ہوگا۔

ریلوے ٹکٹ کا موجودہ نظام

ریلوے سفر میں آج کل پیشگی ٹکٹ لینے کا جو نظم ہے یا اسی طرح بس وغیرہ میں، وہ اسلامی فقہ سے ہم آہنگ ہے اور اس صورت کے ذیل میں آتا ہے کہ کرایہ دار سے پیشگی کرایہ ادا کرنے کی شرط لگا دی جائے۔ (۱)

مکان کے کرایہ کے احکام

اسی طرح مکانات یا ایک کمرہ کا کرایہ پر لگانا اور لینا بھی درست ہوگا اور اس کے لئے باہمی معاہدہ سے جتنی مدت کے لئے کرایہ کی جو رقم طے پائی ہو ان سب کی رعایت واجب ہوگی اور اس کی خلاف ورزی قطعاً درست نہ ہوگی، مالک مکان اپنے معاہدہ کے مطابق متعین مدت پر مکان خالی کر دینے کو کہے تو کرایہ دار پر مکان کا خالی کر دینا واجب ہوگا۔

اکراہ

اکراہ کے معنی جبر اور دباؤ کے ہیں اور جسے مجبور کیا جائے اس کو ”مکرہ“ کہتے ہیں، اکراہ دو قسم کا ہے، اکراہ تام اور اکراہ ناقص۔

اکراہ تام

اکراہ تام سے مراد وہ اکراہ ہے، جس سے انسان کسی کام پر آخری درجہ مجبور ہو جائے، مثلاً جان کی ہلاکت یا کسی عضو کی ہلاکت وغیرہ کا اندیشہ ہو جائے، اسی اکراہ کو ”اکراہ ملجی“ بھی کہتے ہیں۔ (۲)

کے ذریعہ اس کو قیمت والا بنا دیتے ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے مکان میں آکر رہ جائے اور اس سے کرایہ کی کوئی بات نہ ہوئی ہو تو شخص اس مکان سے استفادہ کی بنا پر اس سے کرایہ کا مطالبہ صحیح نہ ہوگا، البتہ اگر پہلے سے کوئی معاہدہ ہو چکا تھا تو اب اس کرایہ کی ادائیگی واجب ہوگی، چوں کہ یہاں سوار ہوتے وقت بظاہر اس سے کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا، اس لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کرایہ واجب نہ ہو، لیکن اس معاملہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے گویا اس بات کی شرط اور اس کا انتظام ہے کہ کوئی شخص بلا ٹکٹ سوار نہ ہو، اس لئے یہ بجائے خود ایک معاہدہ ہے اور اس پر سابقہ کرایہ کی ادائیگی بھی واجب ہوگی، اس کو مال وقف پر بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، فقہاء متاخرین نے لوگوں کی جسارت دیکھتے ہوئے یتیموں کی جائداد اور وقف کے غاصبانہ استعمال کی صورت میں گزشتہ مدت استعمال کی اجرت بھی واجب قرار دی ہے، پس فرین چوں کہ عوامی ملکیت ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ریلوے حادثات میں مسافرین کو ہر جانہ

ریلوے حادثات کی صورت میں مسافرین کو جو مالی نقصان پہنچتا ہے، اسلامی نقطہ نظر سے محکمہ ریلوے وغیرہ کو اس کا ضامن بننا چاہئے، البتہ جانی نقصان کا وہ ضامن نہیں، اور اس کی نظیر فقہ کا وہ جزئیہ ہے کہ اگر کشتی ڈوب جائے تو ملّا ح مسافرین کے مال کا ضامن ہوگا آدمی کا ضامن نہ ہوگا، لیکن اگر حادثہ کے وقوع پذیر ہونے میں محکمہ ریلوے کی غفلت اور کوتاہی کو دخل ہو، تو اسے ضامن ہونا چاہئے، اسی طرح اگر ٹرین یا کسی اور سواری سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے اور اس حادثہ کے پیش آنے میں اس آدمی کی غفلت اور کوتاہی کو دخل نہ ہو، بلکہ ٹرین اور بس چلانے والے کی غلطی ہو، تو

(۱) قدوری ۱۰۳، کناف الاحارۃ

(۲) اس بحث تصوری المحرر لٹو ۱۵۸، قدوری ۱۵۵، کناف لاکراہ ۱۰، شیخ الصنائع ۸۴، کتب لاکراہ

اکراہ ناقص

ایسے اکراہ کو کہتے ہیں جس میں جان یا اعضاء کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، البتہ قید وغیرہ کی دھمکی ہو، اس کو اکراہ غیر ملکی بھی کہتے ہیں۔ (۱)

اکراہ کی شرطیں

اکراہ سے متعلق بعض شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق مجبور کرنے والے سے ہے، بعض کا مجبور سے، بعض کا ان حالات و ذرائع سے جن کو اکراہ کے لئے استعمال کیا جائے اور بعض شرائط کا تعلق ان کاموں سے ہے جس پر مجبور کیا گیا ہو۔

مجبور کرنے والا ایسا ہو کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہو اس کے کر گزرنے پر قادر بھی ہو، اگر وہ قادر نہ ہو اور دھمکی دے رہا ہو تو اسے اکراہ شمار نہ کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تو یہ بات بھی ضروری ہے کہ دھمکی دینے والا بادشاہ ہو، کسی اور کا مجبور کرنا اکراہ نہ ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک ہر اس شخص کا دباؤ جو اپنی دھمکی کو کر گزرنے کے موقف میں ہوا اکراہ میں شمار ہوگا اور فقہاء احناف کے یہاں بھی فتویٰ اسی پر ہے۔ (۲)

مجبور کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ واقعی اپنے آپ کو اس کی جانب سے خطرہ میں محسوس کرتا ہو اور تعمیل نہ کرنے کی صورت میں فی الفور خطرہ درپیش ہو۔

اکراہ کے لئے جو آلات استعمال کئے جائیں وہ مہلک، کسی عضو کو بر باد کر دینے والا یا مفلوج اور دائمی مریض بنا دینے والا ہو، اور جس کام پر مجبور کیا جا رہا ہو وہ اپنے یا کسی دوسرے انسان یا

شریعت کے حق کی بنا پر اس کے لئے ممنوع ہو۔ (۳)

احکام کے اعتبار سے اکراہ کی صورتیں

احکام کے لحاظ سے اکراہ کی چار صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ جس کام پر مجبور کیا جا رہا ہے اس کام کا کر گزرنے باعث اجر ہو اور نہ کر کے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا گناہ، مثلاً اگر کسی شخص کو کسی حرام چیز سور کا گوشت، شراب وغیرہ کے کھانے پر مجبور کیا جائے اور اس کو معلوم ہو کہ حالت اضطرار اور مجبوری میں ایسی چیزوں کا کھانا جائز ہے اور پھر وہ نہ کھا کر اپنی جان دے دے تو گنہگار ہوگا؛ اس لئے کہ یہ ایک طرح کی خودکشی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس کام کو نہ کرے تو عند اللہ ماجر ہو اور کر گزرنے تو کچھ گناہ بھی نہ ہو مثلاً کلمات کفر کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب و شتم کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اپنی جان دے دے اور تکلیف پر صبر کر لے تو عند اللہ اجر کا مستحق ہوگا اور اگر قلب کے اطمینان اور ایمان کی سلامتی کے باوجود وہ اس طرح کی باتیں اپنی زبان سے نکال دے تو اس کی اجازت ہے، خود قرآن مجید میں اس کی تصریح موجود ہے۔ (النحل: ۱۰۶)

تیسری صورت یہ ہے کہ اگر اس کام کو نہ کرے تو ثواب کا مستحق ہو اور کر گزرنے تو گنہگار ہو، مثلاً اگر کسی شخص کو کوئی آدمی کسی دوسرے کے قتل پر مجبور کرے تو اس کے لئے دوسرے کو قتل کرنا جائز نہیں اور گناہ کا باعث ہے اور اگر خود قتل ہو جائے تو عند اللہ اجر کا مستحق ہوگا، یہ تو اخروی حکم ہے، دنیوی حکم یہ ہے کہ قصاص قاتل سے نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس شخص سے لیا جائے گا جس نے اس کو قتل پر مجبور کیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع: ۷/۱۷۵، المحرر الرائق: ۸/۸۹، الفتاویٰ الہندیہ: ۵/۳۵، کتاب الاکراہ

(۲) حوالہ سابق

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۵/۳۵

چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کا کرگزرنا اور نہ کرنا دونوں ہی برابر ہو مثلاً اگر کسی شخص نے کسی کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے آپ کو آگ میں ڈال لے اور آگ وہیں سلگائی ہوئی اور اتنی شدید ہو کہ اس میں گرنے کے بعد جان بچنے کی کوئی توقع نہ ہو نیز وہ قتل ہونے کے مقابلے آگ میں جل کر مرنے میں کوئی سہولت محسوس نہ کرتا ہو تو اس کے لئے یہ دونوں ہی باتیں برابر ہیں، اگر وہ شخص آگ میں کود کر اپنی جان دے دے تو مجبور کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، جیسا کہ قتل کرنے والے سے قصاص واجب ہوتا، نیز متوفی عند اللہ گنہگار بھی نہ ہوگا۔ (۱)

قولی تصرفات کے احکام

بعض معاملات وہ ہیں جن کا تعلق انسان کے عمل و اعتقاد سے نہیں بلکہ زبان سے ہے، اسی کو تصرفات شرعی بھی کہتے ہیں، مثلاً طلاق، نکاح، خرید و فروخت، ان سب کا تعلق زبان سے ہے، اس کے برخلاف جو صورتیں اوپر ذکر کی گئی ہیں ان کا تعلق یا تو انسان کے عمل سے ہے یا اعتقاد سے ہے جیسے حرام غذا کا کھالینا، کسی کو قتل کر دینا خود کو آگ میں ڈال لینا، یہ تمام چیزیں عمل سے تعلق رکھتی ہیں، جب کہ کفر و اسلام کا مسئلہ اعتقاد سے متعلق ہے جن کے احکام اوپر مذکور ہو چکے۔

قولی تصرفات کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حالت اکراہ میں بھی منعقد ہو جاتے ہیں یعنی اگر کسی سے جبراً طلاق دلا دی گئی یا جبراً نکاح کر دیا گیا اور اس کی زبان سے نکاح کی

قبولیت کے الفاظ کہلا لئے گئے یا کسی چیز کے بیچنے پر مجبور کر دیا گیا اور وہ چیز بیچ دی گئی تو یہ نکاح و طلاق اور بیع منعقد ہو جائے گی البتہ جو چیزیں بیع کی جاسکتی ہوں اور توڑی جاسکتی ہوں انھیں بعد میں بیع کیا جاسکتا ہے اور جو چیزیں ناقابل بیع ہوں وہ لازم ہو گئیں، اس اصول کے تحت حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح وغیرہ کا حکم تو بہر حال باقی رہے گا اور خرید و فروخت کا معاملہ اگر جبراً طے پایا ہو تو بعد میں بیع کا اختیار ہوگا۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ بیس چیزیں ایسی ہیں کہ جنھیں اکراہ کے ساتھ کرنے اور اختیار کے ساتھ کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح ان کو بالا ارادہ انجام دینے اور حراما کہنے کے درمیان حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بہر صورت ان کا اثر مرتب ہوگا، اور وہ حسب ذیل ہیں :

- ۱- طلاق۔
- ۲- نکاح۔
- ۳- ایلاء۔ (۲)
- ۴- ظہار۔ (۳)
- ۵- آم ولد بنانا۔ (۴)
- ۶- قصاص معاف کرانا۔ (۵)
- ۷- رضاعت اور دودھ پلانا کہ کسی عورت کو دودھ پلانے پر مجبور کر دیا جائے تو رضاعت کے احکام ثابت ہو جائیں گے۔
- ۸- مجبور کر کے کسی کام کی قسم کھلائی جائے۔
- ۹- نذر کہ باؤ کے ذریعہ کسی چیز کی نذر کرائی جائے۔

(۱) ملخص از: بدائع الصنائع ۶/۱۸۹ تا ۱۹۰، الفروع فی الہدیہ ۵/۳۸۹۔ لغات اسلامی عند محل سکونہ۔

(۲) ایلاء یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے زیادہ۔ یہ مطلقاً صحیح ہے، تفصیل فقہاء نے بیان کی ہے۔

(۳) ظہار اپنی بیوی و خرم عورتوں سے پورے ہونے یا ان سے کسی سے نفوت تشبیہ کا نام ہے، نفوت عین نفوت ہے، نفوت میں استبراء نہ ہونا، نفوت یعنی نفوت۔

(۴) آم ولد بنانا یعنی آم پینے کا نام ہے۔

(۵) مقتول۔ اور جو قاتل سے مال لینے کا حق حاصل ہے، ان کو قصاص کہتے ہیں۔

الفاظ کہلوائے جائیں تو چاہے بالجبر ہو، مگر اب وہ اس پر واجب ہو جائے گا۔

- ۱۸- کسی کافر کو جبراً مسلمان کر لیا جائے تو بھی اس پر سارے احکام مسلمانوں ہی کے نافذ ہوں گے۔ (۱)
۱۹- غلام کو مدبر (۲) بنانے کے الفاظ جبراً کہلوائے جائیں۔
۲۰- غلام کو آزاد کر لیا جائے۔ (۳)

- ۲۱- قسم کا کفارہ ادا کرنے پر مجبور کرنا تاکہ قسم باقی نہ رہے۔
۲۲- کسی ایسی شرط کی تکمیل پر مجبور کر دینا جس پر اس نے پہلے سے طلاق یا آزادی وغیرہ کو معلق کر رکھا ہے۔
۲۳- طلاق دینے کا وکیل بنانے پر مجبور کر دینا۔
۲۴- اور خیار حق (۴) کی صورت میں عورت کو مجبور کر دینا کہ وہ اپنے اختیار کا استعمال کر کے خود اپنی جانب سے شوہر سے علاحدگی اختیار کر لے تاکہ شوہر کو مہر دینا نہ پڑے۔ (۵)

حالتِ اکراہ کی طلاق

اسی اصول کی روشنی میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حالتِ اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تفصیل ہے کہ اگر مجبور کر کے کسی سے طلاق نکھوالی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی،

۱۰- ایلاء کے بعد رجوع۔

۱۱- طلاق رجعی کے بعد رجعت۔

۱۲- یہ کہ کسی کو اپنا مال دوسرے کے پاس بہ طور امانت رکھنے پر مجبور کر دیا جائے اور دوسرے شخص کو اس مال کا امین بننے پر مجبور کر دیا جائے۔

۱۳- اگر کسی نے کسی شخص کو بالارادہ اور بالقصد قتل کر دیا ہو اور مقتول کے ورثاء سے جبراً یہ کہلوا لیا جائے کہ میں قصاص لینے کے بجائے اتنے مال پر صلح کرتا ہوں تو یہ جبری صلح بھی نافذ ہوگی۔
۱۴- کسی عورت کو مال کے عوض طلاق قبول کرنے پر مجبور کر دیا جائے اور وہ قبول کر لے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کے ذمہ مال وغیرہ واجب نہیں ہوگا۔

۱۵- مرد کو مجبور کر دیا جائے کہ وہ عورت کو مشروط طلاق دے دے، مثلاً کہ اگر تو نے فلاں شخص سے گفتگو کی تو تجھ پر طلاق، تو اب جب بھی وہ اس مرد سے گفتگو کرے گی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

۱۶- اسی طرح مشروط طور پر غلام آزاد کرنے کے الفاظ کہلوائے جائیں۔

۱۷- اپنے اوپر صدقات اور تمہرات واجب کر لینے کے

(۱) مگر اسلام میں یہ طریقہ نہ محمود ہے اور نہ مطلوب کہ "لا اکراہ فی الدین"۔

(۲) مدبر بننا کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غلام کو جبراً یا جائے کہ تم میری موت سے بعد آزاد ہو، اس طرح جب حالت میں اس کا فہم نہ کرنا یا بید وغیرہ کرنا درست نہ ہوگا اور موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ دیکھئے "تہذیب"۔

(۳) بعض فقہاء نے ان میں صورتوں کو ایک شعر میں جمع کر دیا ہے جو حسب ذیل ہے

طلاق و ایلاء و طہار و رجعتہ	نکاح مع استیلاء و عفو عن العمد
رجوع و ایمان و من و مدبرہ	قبول الاہناح کذا الصلیح عن عمد
طلاق علی جعل یمن بہ انت	کذا العتق و الاسلام تہذیب للعبد
و ایجاب احسان و عتق مہدہ	نصح مع الاکراہ عشرين فی العمد

(۴) خیار حق سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا نکاح باندی ہونے کی حالت میں کسی مرد سے ہو جائے پھر وہ آزاد ہو جائے تو آزادی کے بعد اسے اختیار رہتا ہے کہ چاہے تو مہر غلامی کے اس نکاح کو برقرار رکھے ورنہ اسے فسخ کر دے، "خیار حق" کے تحت احکام کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

(۵) محمود بن محمد جرحاری: الکواکب المشرقہ فی احکام النکاح و الطلاق و النفقة ۳۳-۳۵

اسی طرح اگر اس سے مجبور کر کے طلاق کا جھوٹا اقرار کرایا گیا تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہ طلاق صرف اسی صورت میں واقع ہوگی جب اس کی زبان سے اسی وقت طلاق دلوا دی جائے۔

امام ابو حنیفہؒ اپنی اس رائے میں تنہا نہیں ہیں بلکہ ان کے معاصرین فقہاء میں صفی، ابراہیم نخعی، قاضی شریع اور مشہور تابعی سعید ابن مسیب کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۱)

اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی امام احمد بن حنبل اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حالت اکراہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، تابعی میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نیز ضحاک امام اوزاعی، عطاء کی بھی یہی رائے ابن ابی شیبہ نے نقل کی ہے۔ (۲)

حنفیہ کے دلائل

امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل وہی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور ان کا مذاق بھی ارادہ ہے، نکاح، طلاق اور رجعت، بعض روایات میں رجعت کے بجائے عتاق (آزاد کرنا) کا لفظ ہے، (۳) پس جس طرح مزاح یعنی ہزل سے طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالاں کہ اس میں بھی طلاق کا ارادہ نہیں ہوتا، اسی طرح اکراہ میں بھی بولنے والا طلاق کی نیت نہیں کرتا، لہذا ہزل کی طرح یہ طلاق بھی واقع ہو جانی چاہئے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دوسری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد نے صفوان ابن عمر سے نقل کی ہے کہ ایک عورت نے نیند کی حالت میں اپنے شوہر پر قابو پا کر بالجبر اس سے تین طلاق دلوائی پھر جب شوہر نے رسول اللہ صلی اللہ کے پاس استغاثہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: لا

قبولہ فی الطلاق، طلاق کے معاملہ میں کوئی وقفہ نہیں ہے۔ (۴) تیسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ چار امور ناقابل رد ہیں، نکاح، طلاق، عتاق اور صدقہ — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”مقطعات“ کا لفظ ہے جس کی تشریح محدثین نے یہ کی ہے کہ اس سے کوئی راہ فرار باقی نہیں رہتی۔ (۵)

احناف کہتے ہیں کہ اولاً تو طلاق دینے کے لئے ارادہ و اختیار ضروری ہی نہیں اور اگر اختیار ضروری بھی ہو تو طلاق اکراہ کی صورت میں بھی اختیار حاصل ہے کہ وہ چاہے تو طلاق دے دے اور اپنی جان بچالے اور چاہے تو نکاح بچالے اور جان کو قربان کر دے۔

ان دلائل پر ایک نظر

غور کیجئے تو حنفیہ کی یہ دلیلیں محل نظر ہیں، پہلی حدیث جس میں ارادہ اور مزاح کو طلاق میں یکساں حکم دیا گیا ہے، سے استدلال بہت دشوار ہے، اس لئے کہ ہزل و مزاح کی صورت میں وہ اس لفظ کی ادائیگی اور عدم ادائیگی میں مختار ہوتا ہے، وہ چاہے تو بولے ورنہ نہ بولے، جب کہ اکراہ میں وہ اس لفظ کے بولنے پر مجبور کر دیا جاتا ہے، پس طلاق کا مفہوم مراد نہ لینے میں دونوں مساوی ہیں، لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ ایک اس کے تلفظ پر مجبور کر دیا گیا تھا اور وہ اس میں مختار نہ تھا جب کہ ہازل اور مزاح کرنے والا اس پر مجبور نہ تھا۔

دوسرے ہازل اور مزاحاً کہنے والا ایک ایسے حکم شرعی کے استہزاء، استخفاف اور اس کے کم اہم سمجھنے کا مرتکب ہوتا ہے جو شریعت کی نگاہ میں بہت نازک، اہم اور غیر معمولی اہمیت کا حامل

(۲) بدائع ۹۳/۶ بیان حکم ما عدل المکرہ فی غیر ملوفع علیہ الاکراہ

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ۵۰/۵

(۳) ابوداؤد ۲۹۸/۱، باب فی الطلاق علی الہول، ترمذی ۱، ۲۳۵، باب فی الجد والہول فی الصلاۃ، اس ماہ ۱، ۱۷۷

(۵) حوالہ سابق

(۲) فتح القدیر ۳۹/۳-۴۰، نیز دیکھئے نصب الراية ۳۲۲/۳

ہے جب کہ کمرہ کے ساتھ یہ بات نہیں ہوتی، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی مزاحاً کفریہ کلمات کہہ دے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب و شتم کرے (العیاذ باللہ) تو محض مزاح کی نیت اس کو کفر سے نہ بچا سکے گی اور وہ ایمان سے محروم ہو جائے گا، لیکن اگر جبر و اکراہ کی بنا پر کوئی کفریہ کلمات کہے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ تیسرے ہزل و مزاح کی گنجائش ہر وقت ہے، اگر طلاق و نکاح جیسے زندگی کے اہم ترین اور ناقابل رجوع مسائل میں ہزل و مزاح کو ارادہ کی حیثیت نہ دی جاتی اور اس حالت میں نکاح و طلاق کو غیر واقع اور غیر ثابت سمجھا جاتا تو اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ اہل ہوس اس کو اپنے لئے ڈھال اور راہ فرار بنا لیتے، کوئی بھی شخص طلاق دے دیتا اور کہہ دیتا کہ میں نے محض مزاحاً دیا تھا، اس کے برخلاف جبر و اکراہ کی صورت کم پیش آتی ہے اور پھر اگر کوئی اکراہ کا غلط اور جھوٹا دعویٰ کر بیٹھے تو اس کا ثابت کرنا بھی آسان نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ کا تعلق خارجی عوامل اور خارجی دباؤ سے ہے جب کہ مزاح کا جھوٹا دعویٰ بہت آسان ہے کہ ہزل و مزاح اور قصد و ارادہ کا تعلق خود بخود اپنے والے کے دل اور ضمیر سے ہے۔

صفوان بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت

جہاں تک صفوان بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت ہے تو اس روایت میں اولاً تو یہ احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے باہمی شدید اختلاف اور شقاق کی بنا پر یہ محسوس کر لیا ہوگا کہ معروف طریقہ پر ان کی ازدواجی زندگی بسر نہیں ہو سکتی اور اس غیر معمولی اختلاف کا قرینہ یہ تھا کہ موقع پا کر خود بیوی نے اپنے شوہر کے ساتھ جبر و دباؤ کا معاملہ کیا تھا جو گویا ازدواجی زندگی کی ناخوشگوار کی آخری سرحد ہے اور قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ جب وہ محسوس کر لے کہ زوجین کسی بنیاد پر معروف طریقہ سے زندگی بسر

نہیں کر سکتے تو دونوں میں ملاحہ کی کر دے۔

دوسرے یہ روایت محمد ثناء نقطہ نظر سے بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ اس روایت کی بنیاد صفوان بن عمرو طائی پر ہے، جو محدثین کے نزدیک ضعیف سمجھے گئے ہیں، اس میں ایک اور راوی "بقیہ" ہیں، وہ بھی ضعیف ہیں، ایک اور راوی غازی بن جبلہ ہیں، ان پر بھی کلام کیا گیا ہے، اسی لئے ابن حزم وغیرہ نے اس روایت کو غایت درجہ ضعیف قرار دیا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر

جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ چار امور ناقابل رد ہیں اور ان میں ایک طلاق بھی ہے، تو اس سے استدلال قابل غور ہے اس لئے کہ اگر اس روایت کو اس قدر عام اور مطلق رکھا جائے تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پاگل اور دیوانہ یا نابالغ اور سوئے ہوئے آدمی کی بھی طلاق واقع ہو جائے، حالاں کہ امام ابوحنیفہ بھی اس کے قائل نہیں، یہی حال بعض ان روایات سے استدلال کا بھی ہے جن میں مطلق ہر طلاق کو واقع قرار دیا گیا ہے، اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس سے وہی طلاق مراد ہے جس میں آدمی اپنی خواہش سے الفاظ طلاق کا تلفظ کرے، چاہے غصہ کی حالت میں کیوں نہ ہو۔

اور یہ بات کہ مجبور بھی طلاق یا موت کے درمیان اختیار رکھتا ہے، قرین انصاف نظر نہیں آتی، اس لئے کہ ایسی صورت میں دو نفیض اور اضداد کا اجتماع ماننا پڑے گا کہ وہ مجبور بھی تھا کہ حالت اکراہ میں تھا اور مجبور نہیں تھا کہ ہلاکت یا طلاق میں سے کسی ایک کو منتخب کر لینے کا مختار تھا اور پھر حالت اکراہ میں کفریہ کلمات، شراب نوشی وغیرہ بھی "حالت اختیار میں قرار پائے گا اور ان کو بلا مجبوری ان امور کا مرکب ماننا پڑے گا۔

طلاق میں ارادہ کی حیثیت

طلاق کے سلسلہ میں شریعت کے اصول کو ملحوظ رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے لئے ارادہ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ ضروری نہ ہوتا تو سونے والے اور بے ہوش کی طلاق بھی واقع ہو جاتی اور پاگل اور نابالغ جس کے قصد و ارادہ کا اعتبار نہیں اس کی طلاق بھی واقع ہو جاتی، حالاں کہ احناف کے یہاں بھی ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

ہزل والی روایت سے یا اس بات سے کہ صریح الفاظ سے طلاق دینے کی صورت میں چاہے ارادہ ہو یا نہ ہو، طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ طلاق کے لئے ارادہ کی کوئی ضرورت اور اہمیت ہی نہیں؛ اس لئے کہ ہزل یا صریح الفاظ طلاق کے استعمال کے بعد آدمی موقع تہمت میں ہو جاتا ہے اور اس موقع پر ارادہ کرنے اور نہ کرنے کے درمیان فرق کیا جائے تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ہوسکار طبیعتیں اس کے ذریعہ حیلہ بازی کریں گی، اس فتنہ سے تحفظ اور مواقع تہمت میں احتیاط پر عمل کرنے کی غرض سے ان طلاقوں کو واقع قرار دیا جاتا ہے نہ یہ کہ طلاق میں ارادہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سی صورتیں ہیں کہ دیائے اور فیما بینہ بین اللہ طلاق واقع نہیں ہوتیں، مگر قضاء طلاق واقع ہونے کا حکم دیا جاتا ہے کہ اس سے اس طرح کے فتوؤں کا دروازہ دانتہ ہونے پائے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے پاس جو دلائل ہیں ان میں بعض وہ ہیں جو عمومی

نوعیت کے ہیں اور بعض خاص طلاق سے متعلق ہیں۔

عام مفہوم رکھنے والی ایک معروف حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ہے کہ میری امت کو بھول، خطا اور مجبوراً جو کرا لیا جائے اس سے درگزر اور بری الذمہ کر دیا گیا ہے، (۱) ظاہر ہے کہ ان امور میں وہ طلاق بھی داخل ہے جو جبراً دلائی جائے۔

دوسرے حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا طلاق فی اغلاق، حالت اغلاق میں طلاق واقع نہیں ہوتی، (۲) اس اغلاق کے معنی ابن قتیبہ، خطابی، ابن سید نے اکراہ کے لئے ہیں، (۳) یہ رائے ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کی ہے، (۴) ابن ابی شیبہ نے اس حدیث کو "من لم یبر طلاق المکرہ شیناً" (۵) (جو لوگ طلاق مکرہ کو کچھ نہیں سمجھتے) کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اغلاق کے یہی معنی ہیں۔

جہاں تک آثار صحابہ کی بات ہے تو اس سلسلہ میں جمہور کے حق میں بہت سے آثار ہیں، چنانچہ ابن ابی یزید مدنی نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے، حسن بصری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ابو معاویہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے واضح لفظوں میں طلاق مکرہ کا واقع نہ ہونا نقل کیا ہے۔ (۶)

قیاس بھی جمہور کی تائید میں ہے کہ جب کفر جیسے اہم مسئلہ میں اکراہ کی رعایت ہے اور کفر یہ کلمات اکراہ کے ساتھ بے اثر ہیں تو دوسرے معاملات میں تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہونا چاہئے، چنانچہ احناف کو خود اس بات کا اعتراف ہے کہ حالت اکراہ کی طلاق کا واقع کرنا قیاس کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اکراہ کی حالت کی

(۲) حوالہ سابق

(۳) المغنی ۴/۱۱۸

(۶) ابن ابی شیبہ "الکتاب المصنف"

(۱) ابن ملحقہ ۱/۱۳۷، باب طلاق المکرہ والناسی

(۲) بذل المحمود ۳/۳۷۶

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ۵

”تحریری طلاق“ ان کے نزدیک بھی واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ بہ قدر ضرورت اور اس حد تک مان لی جاتی ہے کہ قرآن وحدیث کے الفاظ واحکام پر عمل ہو جائے اور یہ مقصد اس بات سے حاصل ہو جاتا ہے کہ اکراہ کی زبانی طلاق کو واقع کر دیا جائے اس لئے تحریری طلاق اکراہ کو معتبر ماننے کی ضرورت نہیں۔

اور سب سے اہم چیز شریعت کا مجموعی مزاج ہے، وہ انسان کو ان امور کا پابند کرتی ہی نہیں جو اس کے بس میں نہ ہو، وہ تو مجبور قائل سے بھی قصاص نہیں لیتی، وہ تو ان لوگوں کو بھی معاف کرتی ہے جو مجبوراً میدان جہاد میں کافروں کی طرف سے لے آئے گئے ہوں، چنانچہ حضور ﷺ نے بدر میں اسی لئے بنو ہاشم کو قتل کرنے سے منع فرما دیا تھا، اس لئے اس کے مجموعی مزاج اور طریقہ تشریع سے یہ بات ہم آہنگ نہیں ہے کہ وہ اکراہ کے ذریعہ دلائی گئی طلاق کو واقع کر دے اور ایک آدمی کو اپنے نکاح جیسے اہم رشتہ کے تحفظ کے لئے ایک ایسی بات پر مجبور کر دے جو اس کی طاقت اور بس میں نہ ہو۔

فقہاء احناف عموماً اس حدیث کو جس میں سہو، خطا اور اکراہ سے اس امت کو معاف کرنے کا ذکر کیا گیا ہے، اخروی احکام پر محمول کرتے ہیں کہ آخرت میں ان کی وجہ سے مؤاخذہ نہ ہو گا یا یہ کہ ان کا تعلق خاص کلمات کفر سے ہے۔

مگر یہ دونوں ہی جواب محل نظر ہیں، کیوں کہ شریعت نے دنیوی احکام میں بھی خطا و نسیان کا لحاظ کیا ہے، روزہ میں بھول کر کھالے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، ذبیحہ پر بھول کر بسم اللہ نہ کہے تو ذبیحہ بھی حلال ہو جاتا ہے، قتل اگر غلطی سے واقع ہو تو قصاص واجب نہیں ہوتا، کسی اجنبی عورت سے غلطی سے مباشرت کر لے تو اس پر زنا کا اطلاق نہیں ہوتا، اکراہ اور دباؤ کے ذریعہ اگر کوئی شخص کسی کا مال ہلاک کر دے تو دباؤ ڈالنے والے پر تاوان واجب ہوتا ہے ہلاک

کرنے والے پر نہیں، کلمات کفر جبراً کہلائے جائیں تو آخرت کے علاوہ کوئی دنیوی حکم بھی اس پر کفر کا نافی نہیں ہوتا، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے بہت سے مسائل میں خطا و نسیان سے دنیوی احکام کو بھی متعلق کیا ہے، انہیں نظائر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صرف کلمات کفر ہی اس حدیث کا مقصد نہیں ہیں۔

دوسری حدیث کے بارے میں احناف کی رائے ہے کہ اخلاق کے معنی جنون کے ہیں اور یقیناً اس لفظ میں اس معنی کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ اخلاق کے معنی بند کر دینے کے ہیں اور بند کر دینا اگر عقل کا ہو تو جنون ہے اور جسم کا ہو کہ اسے مجبور کر دیا جائے تو اکراہ ہے۔ لیکن اکثر محدثین نے جیسا کہ مذکور ہوا اس کا مصداق ”اکراہ“ کو قرار دیا ہے، اور یہی معنی لفظ کے اصل معنی سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ ”اخلاق“ اپنی اصل کے لحاظ سے ”مادی“ اور ”محسوس اشیاء“ کو بند کر دینے کے لئے بولا جاتا ہے، عقل کی بندش کے لئے مجازاً استعمال ہوتا ہے۔

ان مباحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں جمہور کی رائے زیادہ قوی، حدیث و آثار سے زیادہ قریب، شریعت کے مجموعی مزاج سے ہم آہنگ اور عقل و قیاس کے مطابق ہے۔

آج کل اغوا اور جبر و تعدی کے واقعات کی جس طرح کثرت ہوتی جا رہی ہے، اس کے تحت اندیشہ ہے کہ جبر کی حالت میں کہلائے گئے کلمات کو اگر نکاح و طلاق کے باب میں معتبر مانا جائے، تو اس سے مفاسد کی راہ کھل جائے گی، اور ایسے لوگوں کے لئے اپنی خدا نافرستی کے لئے ہتھیار ہاتھ آ جائے گا۔

دین میں اکراہ

”اکراہ“ کے ذیل میں ایک اہم مسئلہ دین میں جبر و اکراہ کا

آتا ہے، اہل مغرب نے اسلام کے خلاف پروپیگنڈہ کے لئے جو ”فرد جرم“ تیار کی ہے ان میں ایک اہم الزام بلکہ اتہام یہ ہے کہ وہ جبر و باؤ کے ذریعہ زبردستی غیر مسلموں کو مسلمان بنانے کا قائل ہے، پھر اسلام کے نظریہ جہاد اور اسلامی تاریخ کو سبک کر کے کچھ اس طرح اور اس شان سے پیش کیا گیا کہ فطری طور پر یہ اسلام کے خلاف ایک مؤثر حربہ اور ہتھیار بن گیا، انشاء اللہ لفظ ”جہاد“ کے تحت بھی اس پر کچھ گفتگو ہوگی۔

ابھی اس سلسلہ میں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اس قسم کی بات وہی کر سکتا ہے جو اسلامی تاریخ اور احادیث کے ذخیرہ سے ہٹ کر خود قرآن سے بھی ناواقف ہو یا تجاہل عارفانہ برت رہا ہو، قرآن مجید جو اسلامی قانون اور نظام زندگی کی اساس اور بنیاد ہے اس نے بہت واضح لفظوں میں دباؤ اور جبر کی نفی کی ہے اور مذہب و اعتقاد کی مناسب حدود میں آزادی دی ہے۔

قرآن نے تو بار بار خود بخود غیر اسلام کو تنبیہ کی ہے کہ آپ اس بات کے متنبی اور آرزو مند بھی نہ ہوں کہ ہر شخص جس کو آپ دعوت دیں وہ اسلام قبول ہی کر لے، آپ ﷺ کا کام محض دعوت حق پہنچا دینا ہے، آپ ان پر دادرغ نہیں ہیں، انما الت مذکر لست علیہم بمصیطر، (العنکبوت ۲۱-۲۲) اور یہ کہ سبھوں کا مسلمان ہونا خود اللہ کی مشیت نہیں ہے، پھر کیا آپ ان کو ایمان پر مجبور کر دیں گے؟ انما لست نکرہ الناس حتی یکونوا مومنین، (یونس ۹۹) اور اگر وہ روگردانی کریں تو آپ ان کے پیچھے نہ پڑیں، آپ کا کام محض اتنا ہے کہ مکمل روشنی کے ساتھ حق کو ان تک پہنچا دیں، انسان تولوا انما علیک البلاغ المبین۔ (النحل ۲۸)

یہاں تک کہ قرآن نے واضح لفظوں میں کہا: لا اکراہ فی الدین لہد تبین الرشہ من الغی (البقرة ۲۵۶) دین میں جبر نہیں اور

راہ ہدایت مگر اہی کے مقابلہ واضح ہو کر سامنے آگئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب قبیلہ بنو سالم کے حصین نامی ایک مسلمان نے حضور ﷺ سے اپنے عیسائی بیٹوں کو جبری مسلمان بنانے کے بارے میں دریافت کیا جو عیسائیت سے پھرنے کو آمادہ نہ تھے، (۱) اور اس طرح ان کو اس طرز عمل سے روک دیا گیا۔

اس کی بہترین مثال سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے رومی غلام کا واقعہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بار بار اسے اسلام کی دعوت دیتے رہے، اپنے اس ارادہ کا بھی اظہار کیا کہ اگر مسلمان ہو گیا تو مسلمانوں کی امانت کا کوئی کام تجھے سونپ دوں گا مگر اس نے نہ مانا، جب بھی یہ بات پیش آتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے: لا اکراہ فی الدین (دین میں جبر نہیں ہے) پھر وفات کے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو آزاد کر دیا اور فرمایا جہاں جی چاہے چلے جاؤ۔ (۲)

اسلام نے نہ صرف اعتقاد و افکار میں مذہبی آزادی دی ہے بلکہ اسلامی مملکت میں بسنے والے غیر مسلموں کو انفرادی معاملات نکاح و طلاق، بیع و شراء وغیرہ (personal law) میں بھی آزاد رکھا ہے اور اس بات کی بھی گنجائش رکھی ہے کہ اسلامی اقتدار اعلیٰ کے تحت ان کی اپنی عدالت ہو، وہ اپنی تہذیب کا تحفظ کریں اور مناسب حدود میں رہتے ہوئے اسلام پر تنقید کریں، اپنے عبادت خانوں کی حفاظت کریں اور حسب ضرورت حکومت کی اجازت سے مزید عبادت گاہیں تعمیر کریں، ان کا اپنا مذہب ہو، اور اپنا تہذیبی تشخص ہو۔

ایک مغالطہ

انفس کہ بعض حضرات نے اسلام کے اس اصول کو خود

اکسال

فقہ کی اصطلاح میں جنسی عمل کے درمیان انزال منی نہ ہونے کو "اکسال" کہتے ہیں۔

اس صورت میں غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اصحابِ ظواہر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف یہ رائے منسوب ہے کہ وہ اس کی وجہ سے وجوبِ غسل کے قائل نہ تھے اور صرف وضوء کو کافی سمجھتے تھے، ائمہ اربعہ، عام فقہاء اور صحابہ کی رائے میں اگر جنسی عمل اس حد تک پہنچ گیا ہو کہ مقدارِ حشفہ چھپ جائے تو غسل واجب ہوگا، انزال ہو یا نہ ہو۔ (۱)

اصحابِ ظواہر کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الماء من الماء (۲) پانی پانی سے واجب ہوگا، یعنی غسل انزال منی کی وجہ سے واجب ہوگا۔

پہلے پانی سے غسل اور دوسرے پانی سے مادہ منویہ مراد ہے۔ امام ابو حنیفہ اور جمہور کی دلیل حضور ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ جب مرد و عورت کے عضو تناسل کا ایک دوسرے سے مقام خستہ تک اتصال ہو جائے تو غسل واجب ہوگا۔ (۳)

یہ حدیث جس میں وجوبِ غسل کے لئے انزال کی کوئی قید نہیں لگائی گئی اور بھی مختلف روایات سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت نے بالکل صاف کر دیا ہے کہ ابتداء اسلام میں اس معاملہ میں سہولت رکھی گئی اور بلا انزال غسل واجب قرار نہ دیا جاتا تھا، بعد کو یہ سہولت ختم کر

اسلامی قانون کی مخالفت اور غیر اسلامی قانون و نظام حکومت پر قناعت کے لئے ڈھال بنالیا ہے، کہ جب اسلام میں جبر و اکراہ نہیں ہے تو ڈاکہ و چوری، قتل و زنا، شراب نوشی وغیرہ میں ایسی سزاؤں کے نفاذ کی کیا ضرورت ہے؟ اور جبراً ان پر اس قسم کا قانون کیوں نافذ کیا جائے؟ یہ محض مغالطہ اور ایک کلمہ حق سے باطل کی تقویت کا سامان کرتا ہے۔

اسلام میں جس اکراہ سے منع کیا گیا ہے وہ دین کے احکام پر عمل کرنے اور نہ کرنے میں نہیں ہے بلکہ دین قبول کرنے اور نہ کرنے میں ہے، جو لوگ مسلمان ہو جائیں اور اسلام کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ دے دیں انہوں نے اپنے آپ کو اسلام سے وابستگی کے لئے پابند بنالیا ہے، اب زندگی کے طور طریقوں میں ان کا مخالفانہ طرز عمل ایک طرح کی بغاوت اور غداری ہے، اور اس لحاظ سے وہ سزا کے مستحق ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اسلام نے ان جرائم کے لئے سزائیں ہی متعین نہ کی ہوتیں۔

اور عقلی نقطہ نظر سے بھی اسلام کا یہ موقف درست ہے، جب تک ایک آدمی ہندوستانی شہریت اختیار نہیں کرتا، یا کسی ملک کا شہری نہیں بنتا اسے موقع ہے کہ خوب غور و خوض کر لے اور اپنے آپ کو قتل لے کہ وہ کہاں تک ان حقوق کو ادا کر سکے گا جو اس ملک کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس پر عائد ہوں گے اور جی چاہے تو یہ شہریت قبول کرے ورنہ نہ کرے؛ لیکن جب ایک شخص کسی ملک کا شہری بن جائے تو یقیناً اسے ملکی احکام کی پابندی کرنی ہوگی اور اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے کسی قانون کو جبر و اکراہ کا نام دے کر مسترد کر دے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۱۵، کتاب الطہارۃ، فصل فی المعانی الموحیۃ للفہم

(۲) ابو داؤد: ۱/۲۹، باب فی الاکسال

(۳) ابو داؤد: ۱/۲۸، باب فی الاکسال، ترمذی: ۱/۳۸، باب ما جاء اذا التقى الختان وجب الغسل

دی گئی اور غسل کا حکم دیا گیا۔ (۱)

اکل

اکل کے معنی کھانے کے ہیں، یہ ان امور میں سے ہے جو روزہ اور نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔

کھانے کا اطلاق

محض کسی چیز کے منہ میں رکھ لینے یا چکھ لینے اور چبا لینے پر اکل کا اطلاق نہیں ہوتا جب تک اسے گھونٹ نہ جائے، (۲) چنانچہ فقہاء نے ضرورتاً شوہر کی بد مزاجی وغیرہ سے بیوی کو روزہ کی حالت میں شور باجکھنے، یا شہد وغیرہ خریدنے کے موقع پر شہد چکھنے کی اجازت دی ہے، (۳) گیہوں کا دانہ محض چبایا جائے اور نگلا نہ جائے تو بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ (۴)

روزہ میں انجکشن

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ انجکشن کے ذریعہ معدہ یا دماغ تک یا جسم کے کسی بھی حصہ میں پہنچائی جانے والی دوا کا کیا حکم ہوگا؟ اس مسئلہ پر اس جزئیہ سے روشنی پڑتی ہے کہ اگر کوئی شخص حقہ کرائے یعنی پانچ گانہ کی راہ سے معدہ تک پانی پہنچائے یا کان میں دوا ڈالے جو دماغ تک پہنچ جائے، تو اس کی وجہ سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ (۵)

اس اصول کو صاحب عنایہ نے بہت واضح کر دیا ہے کہ اعتبار

معدہ اور دماغ تک دوا وغیرہ کے پہنچنے کا ہے کہ وہاں تک جو دوا پہنچ جائے گی اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، چنانچہ جائزہ (معدہ تک پہنچا ہوا زخم) آمہ (دماغ کا زخم) میں دوا ڈالنے کی صورت میں روزہ فاسد ہو جائے گا۔ (۶)

یہ مسئلہ انجکشن اور اس قسم کی دواؤں کی بہت واضح نظیر ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام انجکشن جس کے ذریعہ دوا پیٹ اور دماغ تک براہ راست پہنچ جائے روزہ کو فاسد کر دیں گے اور اس کے علاوہ جو انجکشن ہیں وہ روزہ کے لئے مفید نہیں ہیں۔

نہ کھانے کی قسم

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں چیز نہیں کھائے گا تو محض اس کے چکھنے اور چبانے کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی جب تک کہ اسے گھونٹ بھی نہ لے، اگر اس نے اس چیز کو چبا یا پھر اس سے جو لعاب پیدا ہوا اسے نگل گیا اور اس کا جواب کثیف حصہ بیچ گیا اسے پینک دیا تو اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، (۷) چوں کہ اس قسم کی قسم کھانا شریعت کے عشاء کے خلاف ہے، اس لئے ایسی قسموں کو توڑ کر کفارہ ہی ادا کر دینا چاہئے۔

کھانا اور اس کی مقدار

انسان کا جسم اللہ تعالیٰ کی ایک امانت ہے اور اس امانت کی حفاظت کے لئے غذا، لازمی شے ہے، اس لئے اتنی مقدار میں کھانا تناول کرنا کہ انسان اپنی جان بچا سکے اور اللہ تعالیٰ نے جو فرائض و

(۱) ابو داؤد ۲۸۰۱، باب فی الاکسال، ترمذی ۳۱۱، باب العاء من العاء، ابن حبان، خزیر نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، کتاب الاعتسار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار ۳۲/۳

(۲) الاکل مایتنائی فیہ المصع الی الحوف مصوعاً کان او غیر مصوع، مواہات فی التعلیق علی الکمر ۱۶۹، خلاصۃ الفتاویٰ ۱۳۹/۳

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۲۵۳/۳

(۴) الفتاویٰ الہندیہ: ۱۹۹/۱

(۵) الہدایہ: ۲۲/۱، مایوجب القضاء والكفرہ

(۷) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۵۰/۳

(۶) الفتاویٰ الہندیہ: ۲۰۳/۱

حقوق اس سے متعلق کئے ہیں، ان کو ادا کر سکے، واجب ہے، اس سے زیادہ آسودگی کے قریب تک کھانا کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور نہ سہولت اپنی ذمہ داریوں کو پوری کرے مستحب ہے، پوری طرح آسودہ ہو کر کھانا مباح ہے اور آسودگی سے زیادہ کھانا ناپسندیدہ عمل ہے، کیوں کہ یہ اسراف بھی ہے، اپنی صحت کو نقصان پہنچانا بھی، اور سستی و کالی پیدا ہونے کا باعث بھی۔ (۱)

حلال غذا جو بھی میسر ہو کھایا جاسکتا ہے، البتہ کھانے کی نوعیت میں اعتدال ہونا چاہئے، فضول خرچی اور پیسوں کا ضیاع نہ ہو، چنانچہ لذیذ غذاؤں وغیرہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں، (۲) مسنون ہے کہ کھانے سے پہلے دونوں ہاتھ دھویا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کو باعث برکت بتایا ہے، (۳) ہاتھ گھوٹوں تک دھویا جائے گا، (۴) کھانے سے پہلے ہاتھ دھو کر پوچھنا نہ جائے، کھانے کے بعد ہاتھ دھو کر تویہ کا استعمال کیا جائے، (۵) ادب یہ ہے کہ پہلے میر مجلس سے ہاتھ دھلایا جائے، پھر دوسرے لوگ دھوئیں، اگر سب لوگ ایک درجہ کے ہوں تو پہلے نوجوان، پھر عمر رسیدہ لوگ کھانے کے لئے ہاتھ دھوئیں، اور کھانے کے بعد پہلے بزرگ حضرات ہاتھ دھوئیں، پھر نوجوان۔

سنتیں اور آداب

کھانے سے پہلے بسم اللہ کہنا مسنون ہے، بعض روایتوں

میں اس موقع کے لئے یہ الفاظ آئے ہیں: بسم اللہ وعلی برکتہ اللہ، کھانے کے آغاز میں یہ دُعا بھی منقول ہے:

اللہم بارک لنا فیہ واطعمنا خیرا منه۔ (۶)

اگر شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے، اور بعد میں یاد آئے تو کہے: بسم اللہ اولہ و آخرہ، (۷) کھانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف الفاظ میں دُعا کرنا منقول ہے، معروف دُعا یہ ہے:

الحمد لله الذی اطعمنا و سقانا وجعلنا من

المسلمین۔ (۸)

تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے، جس نے کھلایا،

پلایا اور مسلمان بنایا۔

کھانا دائیں ہاتھ سے کھانا چاہئے، آپ ﷺ نے اس کی تاکید فرمائی ہے، (۹) اکل احدکم فلیاکل بیمنہ، (۱۰) مسنون ہے کہ تین انگلیاں استعمال ہوں، (۱۱) یعنی ضرورت سے زیادہ انگلیاں استعمال نہ کی جائیں، بہتر ہے کہ کھانے کے بعد پلیٹ کو انگلیوں سے چاٹ لیا جائے، (۱۲) مستحب ہے کہ نمکین چیز سے کھانے کی ابتداء کی جائے، اور اسی پر ختم بھی کیا جائے، (۱۳) کھانا پلیٹ کے کنارے سے لیا جائے، برتن کے وسط سے کھانے کی ابتداء کرنا مکروہ ہے، (۱۴) راستہ چلتے ہوئے کھانا مروت کے خلاف ہے، (۱۵) اسی طرح کھڑے کھڑے بلا عذر کھانا بھی مناسب

(۲) ہندیہ ۳۴۱/۵

(۳) ہندیہ ۵-۳۳

(۶) ترمذی، باب ما یقول إذا أكل طعاماً ۱۸۳/۳

(۸) ترمذی عن اسی سعید، باب ما یقول إذا فرغ الطعام

(۱۰) مسلم ۱۷۵/۳ کتاب الأطعمة

(۱۲) ہندیہ ۳۳۷/۵

(۱۳) حوالہ سابق

(۱) دیکھئے مجمع الاہر ۵۲۳/۲

(۳) شمائل ترمذی، عن سلمان فارسی ۱۲

(۵) ہندیہ ۳۳۵/۵

(۷) عمل الیوم واللیلۃ ۱۱۸

(۹) مسلم عن ابن عمر فی الأشریہ، برقم ۲۰۲۰، باب آداب الطعام والشراب

(۱۱) ترمذی: عن جابر ۱۷۵/۳

(۱۳) حوالہ سابق

نہیں، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، (۱) البتہ کھلے سر کھانے میں قباحت نہیں۔ (۲)

آگے یا پیچھے ٹیک لگا کر یا بائیں ہاتھ کا سہارا لے کر کھانے کو آپ ﷺ نے پسند نہیں فرمایا، (۳) آپ ﷺ سے تین طریقوں سے کھانا ثابت ہے، اکڑو، ایک پاؤں بچھا کر اور دوسرا اٹھا کر کھانا، توڑک کے ساتھ بیٹھنا، (۴) جس چیز کے کھانے کے لئے چاقو کا استعمال ضروری نہ ہو، ان کو چاقو سے کھانا پسندیدہ نہیں، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، (۵) آپ ﷺ نے میز پر کھانا نہیں کھایا، البتہ دسترخوان کا استعمال فرمایا، (۶) اس لئے دسترخوان پر کھانا افضل ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ”حلال و حرام“ چوتھا باب)

التفات

فقہاء نے نماز میں التفات کے تین درجات بتائے ہیں، ایک یہ کہ اس طرح دائیں بائیں توجہ کی جائے کہ سینہ بھی گھوم جائے اور قبلہ کی طرف رخ باقی نہ رہے، اس صورت میں بالاتفاق نماز باطل ہو جائے گی، دوسری صورت یہ ہے کہ صرف آنکھ کے گوشوں سے دائیں بائیں دیکھا جائے اس صورت میں کچھ مضائقہ نہیں، اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح دیکھنا ثابت ہے جو دراصل صحابہ کرام کی تربیت اور اصلاح کی غرض سے ہوتا تھا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ صرف گردن موڑی جائے، سینہ اپنی جگہ رہے، اس صورت میں نماز فاسد تو نہیں ہوتی، البتہ مکروہ ہے، اور فقہاء کی کتابوں اور احادیث میں جہاں نماز کے درمیان

التفات کی ممانعت کی گئی ہے وہاں فقہاء کے نزدیک یہی صورت مراد ہے اور ممانعت کا مقصود اس طریقہ کی کراہت اور نا پسندیدگی کا اظہار ہے۔ (۷)

چنانچہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ بندہ کی طرف متوجہ رہتے ہیں، یہاں تک کہ جب وہ ”التفات“ کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس سے منہ پھیر لیتے ہیں۔ (۸) ام المؤمنین حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے انھوں نے التفات کے بارے میں دریافت فرمایا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ شیطان کا اچک لیتا ہے جو وہ بندوں کی نماز سے اچک لیتا ہے۔ (۹)

امارت

لغوی معنی علامت کے ہیں، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی علامات قیامت کے لئے ”امارت“ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ علامت اور امارت کے درمیان فقہاء نے صرف اس قدر فرق کیا ہے کہ علامت کبھی اس شئی سے علاحدہ نہیں ہو سکتی جس کی علامت ہے؛ جب کہ ”امارت“ کے لئے یہ ضروری نہیں۔ (۱۰)

امارت

”امارت“ لفظ امر سے ماخوذ ہے جو قانون خداوندی کو کہتے ہیں، الا لہ الخلق والامر، (الأعراف ۵۴) اسی قانون کی تعمید اور اس کے لئے قائم کی ہوئی حکومت امارت کہلاتی ہے، اس لئے کہ

(۲) حنیبلہ ۵/۳۳۷

(۳) زاد المعاد ۳/۱۶۱

(۶) بخاری ۳/۸۱۱، باب الخبز المرقق والأکل علی الحوان

(۸) ابوداؤد ۱/۱۳۱، باب الالتفات فی الصلوۃ

(۱۰) قواعد الفقہ ۱۸۹

(۱) برمدی ۱۰۲

(۳) بخاری ۲/۸۰۲، کتاب الأکل متکاً

(۵) ابوداؤد ۲/۵۳۰، باب فی أکل اللحم

(۷) عالمگیری ۱/۱۰۶، تہذیبیہ مذل المحمود ۳/۹۰-۹۱

(۹) حوالہ سابق

اسلام کے نزدیک انسانی زندگی کے مسائل میں حلال و حرام کی تعیین کا حق نہ فرد کو حاصل ہے اور نہ افراد اور جماعت کو بلکہ اللہ کو، ان الحکم الا للہ، (انعام: ۵) اور اللہ کے بھیجے ہوئے اس رسول کو جن کی اطاعت اور پیروی گویا خود اللہ کی اطاعت ہے، وما ارسلناک الا ليطاع باذن اللہ (النساء: ۶۴) اور خدا اور رسول کی اطاعت اور ان کے قانون کو نافذ کرنے کی غرض سے ان لوگوں کی اطاعت کی جائے جو حکومت الہیہ کے سربراہ قرار پائیں، ان کو قرآن اپنی اصطلاح میں ”اولو الامر“ (۱) کہتا ہے، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (۲)۔ (النساء: ۵۹)

امارت — ایک شرعی فریضہ

امارت کو فقہ کی اصطلاح میں امارت کبریٰ اور خلافت اسلامی وغیرہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، امارت کا قیام مسلمانوں کا شرعی فریضہ اور ان کی منصبی ذمہ داری ہے، قرآن مجید نے اسی کو اقامت دین سے تعبیر کیا ہے، اطيعوا الدین ولا تطغوا فیہ۔ (شوری: ۱۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اس حال میں دنیا سے رخصت ہوا کہ اس کی گردن میں کسی کی امامت کا طوق نہ ہو، اس کی موت جاہلیت یعنی کفر کی موت ہے، (۳) یہاں تک کہ مسلمانوں کی امارت اور ان کی جماعتی قوت کو محفوظ رکھنے اور کمزوری سے بچانے کے لئے حکم ہوا کہ اگر امیر سے کوئی ناپسندیدہ بات بھی دیکھی جائے تو صبر سے کام لیا جائے تاکہ انتشار نہ پیدا ہو۔ (۴)

سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جماعت کے بغیر اسلامی زندگی نہیں ہو سکتی اور امامت کے بغیر جماعت کا قیام ممکن نہیں اور امارت کا دار و مدار اطاعت اور فرمانبرداری پر ہے۔ (۵)

چنانچہ فقہاء نے بالاتفاق امارت کو مسلمانوں کی اجتماعی ذمہ داری قرار دی ہے۔ (۶)

دار الکفر میں شرعی امارت

جہاں مسلمان اکثریت میں نہ ہوں اور سیاسی اعتبار سے ان کو غلبہ حاصل نہ ہو وہاں امامت کا قیام مسلمانوں کا فریضہ ہے یا نہیں؟ یہ اہم سوال ہے، حقیقت یہ ہے کہ آیات و روایات میں کہیں کوئی ادنیٰ اشارہ تک اس بات کا نہیں ملتا کہ امارت ان ہی جگہوں کے لئے ہے جہاں مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو۔

کتاب و سنت کی شہادت

بلکہ قرآن وحدیث کے شواہد اس سلسلہ میں بہت واضح ہیں، چنانچہ خود قرآن مجید میں ذکر ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اجتماعیت کے ساتھ اقامت دین کا حکم دیا، (شوری: ۱۳) حالاں کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پوری زندگی مظلومیت اور مغلوبیت میں گزری۔

اسی طرح حضرت طالوت علیہ السلام کو اس وقت امیر بنایا گیا

(۱) ابو بکر حصام رازی: احکام القرآن ۲/۲۵۶، هذا خطاب لمن یملک تنفیذ الاحکام

(۲) حافظ ابن حجر نے اس آیت میں بڑی اچھی بات بھی کہ نہ خدا اور رسول کا ماتحت ”اطیعوا“ نہ ان کی نفی کے لئے ”لا تطیعوا“ بلکہ ان کے ساتھ ”اطیعوا“ کی نفی کے لئے ”لا تطیعوا“ کا لفظ نہیں لایا گیا، اس لئے کہ ان کی اطاعت مستقل نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ خدا اور رسول کے احکام نافذ کرتے ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ کسی معصیت کا حکم دیں تو اس کی پیروی نہیں کی جائے گی۔

(۳) بخاری ۲/۱۰۵۷، باب السمع والطاعة للامام، مسلم ۳/۱۲۷، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين

(۴) بخاری ۲/۱۰۵۷، باب السمع والطاعة للامام، مسلم ۳/۱۲۷، باب وجوب طاعة الامراء

(۵) قلضی ابو الحسن بلوردی: الاحکام السلطانية، الباب الاول

(۶) جامع ابن عبدالبر ۲۳

جب بنی اسرائیل پر عالتہ کو غلبہ حاصل ہو چکا تھا، بلکہ وہ ان سے جزیہ اور خراج وصول کر رہے تھے، (۱) قرآن میں اُنھیں لَنَا مِلْكًا نَقَاتِلُ فِیْ سَبِيلِ اللّٰہِ، (بقدرہ ۱۳۶) (ہمارے لئے ایک امیر بھیج دیجئے جن کے ساتھ مل کر ہم جنگ کریں) میں سلکنا سے مراد امیر ہی ہے، (۲) اسی طرح حضرت جالوت علیہ السلام کی یہ امارت دار الکفر میں تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں مکہ دار الحرب تھا اور مدینہ وغیرہ بھی اس وقت تک دار الکفر ہی تھا، اس لئے کہ وہاں مسلمان ہونے والوں کی تعداد بہت معمولی اور تھوڑی تھی لیکن اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے جن باشندوں سے بیعت لی وہ امارت کی بیعت تھی کہ ہم آرام و تکلیف میں مسیح و طاعت کی راہ اختیار کریں گے اور امیر سے نہ جھڑکیں گے۔ (۳)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی دین کے اس مزاج کو سمجھتے تھے، چنانچہ یمامہ میں اسود غسانی کے دعویٰ نبوت کے بعد اکثر لوگ مرتد ہو گئے، اذانیہ بند ہو گئیں اور وہ مکمل طور پر دار الحرب ہو گیا، اس درمیان ایک صاحب نے ان کو قتل کر ڈالا، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو اپنا امیر متعین کیا اور وہ کافروں سے جنگ کی یہاں تک کہ فتح پائی، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی امارت دار الکفر میں تھی۔

فقہاء کی رائے

چنانچہ فقہاء نے بھی اس حقیقت کو محسوس کیا اور انھوں نے دار الکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بھی یہ بات واجب قرار دی ہے کہ وہ حکومت سے ایک مسلمان والی کا مطالبہ کریں یا خود اجتماعی طور پر کسی کو اپنا امیر منتخب کر لیں جو ان کے لئے قاضی

مقرر کرے اور اوقاف وغیرہ کا نظم کرے۔ (۴)

البتہ مسلمانوں کی یہ جردی امارت ان ہی قوانین کو نافذ کرے گی جس سے وہ عاجز اور مجبور نہ ہو، (۵) گویا ہندوستان کی شرعی امارت حدود و قصاص کے احکام کو نہ چھیڑے۔

ماضی بعید کی نظیریں

پھر یہ مسئلہ فتاویٰ کی کتابوں میں بند نہیں رہا ہے بلکہ وقت کے بالغ نظر اور نبض شناس علماء نے اسے برتا بھی ہے اور تاریخ کی کتابوں میں اس کے نظائر موجود ہیں، چنانچہ ایک عرب تاجر "سیلمان" نے اسلام کے ابتدائی عہد میں ملک چین میں مسلمانوں کے تنازعات کے حل کے سلسلے میں "خانقا" نامی شہر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں شاہ چین کی طرف سے مسلمانوں کے لئے خود مسلمانوں میں سے ایک "حکم" (قاضی) متعین تھا، وہی مسلمانوں کے لئے عیدین اور جمعہ قائم کرتا تھا اور قرآن کے حکم کے مطابق ان کے تنازعات کے فیصلے کرتا تھا۔

اہل عراق حکومت کافرہ کے تحت مقرر ہونے والے ایسے مسلمان والی کو فارسی زبان میں "ہنرمند" کہا کرتے تھے اور "ابن شہریار" کے سفر نامہ "عجائب الہند" میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب ایک جگہ "میمور" میں مسلمانوں کے لئے "ہنرمند" مقرر تھے جن کا نام عباس بن ہامان تھا۔

اسی طرح سعودی جس نے ۱۲۰۴ھ میں ہندوستان کی سیاحت کی ہے، نقل کرتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے اس جنوبی علاقہ میں غیر مسلم بادشاہ کی طرف سے مسلمانوں کے لئے

(۱) حاکم بن محمد بن حنفیہ بغدادی، المستدرک، ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳

”ہنرمیں“ مقرر تھا جس کا نام ابوسعید بن زکریا تھا، یہ ہنرمیں مسلمانوں کے رئیس اور امیر ہوتے تھے اور مسلمان ان کے احکام ماننے کے پابند تھے۔ (۱)

شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتویٰ

ہندوستان میں جس وقت مسلم حکومت کا ستارہ غروب ہو رہا تھا اور انگریز اپنی شاطرانہ چال اور عیاری سے تجارت کی منڈیوں سے نکل کر حکومت کے تخت و تاج سے کھیل رہے تھے، خاندان ولی اللہی کا ایک دردمند اور بالغ نظر مرد کار شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اپنی آنکھوں سے ان حالات کو دیکھ رہا تھا، ان کی نظر دور اندیش نے سمجھ لیا کہ اب یہاں سے مسلمان کا سیاسی زوال ہوتا ہی چاہتا ہے اور عملی طور پر اب ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے جو کام کرنے کا ہے وہ یہ ہے کہ اپنی دینی اقدار کی حفاظت کے لئے یہ حکومت کے کاموں میں دخل انداز ہوئے بغیر ”امارت“ اور اس کے تحت قضاء کا شرعی نظام قائم کر لیں۔

انھوں نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے جو فتویٰ دیا وہ حسب ذیل ہے :

اگر دارالحرب میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لئے کوئی والی مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانتدار ہو اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، قیہوں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے

متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے نیز امور سلطنت میں کوئی مداخلت اور دخل اندازی بھی نہ کی جائے۔ (۲)

برطانوی ہند میں امارت شرعیہ

ہمارے ملک ہندوستان میں بھی برطانوی حکومت کے آغاز کے ساتھ ہی علماء نے صرف فتویٰ ہی دینے پر اکتفاء نہ کیا بلکہ اس پر شور اور ہنگامہ خیز دور میں بھی برابر اس شمع کو روشن رکھنے کے لئے کوشاں رہے، چنانچہ حضرت سید احمد شہیدؒ نے امارت قائم کی اور اپنے عہد امارت میں مولانا عبدالحی صاحب کو اور حاجی امداد اللہ مہاجر کی (م: ۱۳۱۷ھ) نے امارت کی بنیاد رکھ کر مولانا رشید احمد گنگوہی کو اپنے محد و حلقہ امارت میں قاضی نامزد کیا۔

اس سلسلے کی آخری کڑی مولانا ابوالحسن محمد سجاد (۱۲۹۹-۱۳۵۹) ہیں، انھوں نے ملک گیر سطح پر برطانوی عہد میں نظام امارت کے قیام کی ہم چلائی، تمام بزرگوں نے ان کی تائید کی اور صوبہ بہار میں انھوں نے اس کی عملی مثال بھی قائم کر دی جو اب تک ایک شمع فروزاں اور چراغ راہ کی صورت میں روشن ہے، ادا مہا اللہ و زاد شرفھا۔

اسلامی ریاست اور جمہوریت

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اسلام کا سیاسی نظریہ جمہوریت سے قریب ہے، اس میں بادشاہت اور آمریت کا کوئی تصور نہیں ہے، اس میں مملکت کے سربراہ کا انتخاب عوامی رائے سے ہوتا ہے، مگر اسلام میں جمہور کی حیثیت مختلہ کی نہیں ہے بلکہ قانون سازی اور حاکمیت صرف اللہ کا حق ہے، **إِنَّ الْحَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ**، (الأنعام: ۱۱) یہ

(۱) سفرنامہ سلیمان تاجر ۱۳، مطبوعہ بی بی، معائب اللہ ۳۲، مروج الذهب ۲، ۸۶، بحوالہ صحاح، ترجمہ: محمد، محمد، محمد (ہندوستان) رستہ مارت ۸۱، ۸۷

(۲) فتاویٰ عزیز ۳۲/۱

منصب امامت کی اہمیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنے میں سے بہترین افراد کو امام بناؤ؛ اس لئے کہ وہ تمہارے اور تمہارے پروردگار کے مابین تمہارے وکیل اور نمائندے ہیں، (۱) ایک حدیث میں ہے کہ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہاری نمازیں قبول ہوں تو اپنے میں سے بہتر کو امام بناؤ، (۲) ایک حدیث میں آپ ﷺ نے امام کو مقتدیوں کی نماز کا ضامن قرار دیا ہے، (۳) جب آپ ﷺ مرض الموت میں تھے اور ضعیف و نقاہت بہت بڑھ گئی تو سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امام متعین کیا اور یہ اصرار انہیں کو امامت کرنے کا حکم فرمایا، (۴) جو یقیناً پوری امت میں افضل تھے۔

لیکن بہتر امام کے انتخاب کے مقابلہ امت کے اتحاد و اتفاق اور اجتماعیت کو زیادہ اہمیت حاصل ہے اور فروعی اور جزوی باتوں کو اس اہم مقصد کے سامنے نظر انداز کر دینا شریعت کا مزاج ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ہر نیک و بد آدمی کے پیچھے نماز ادا کر لیا کرو، صلوا خلف کل ہر و فاجر، (۵) کیوں کہ بعض اوقات "اہل تر" امام کی طلب شدید انتشار اور امت کی پراگندگی کا باعث بن جاتا ہے — کاش ہم لوگ اس حقیقت کو سمجھیں!!

جو لوگ امام بن سکتے ہیں

فاسق، بدعتی و دیہاتی، ناپسند، ولد الزنا، کمر سے جھکا ہوا، لنگڑا، تیمم کر کے نماز ادا کرنے والا، مقیم مسافروں کے لئے اور مسافر مقامی لوگوں کے لئے امام بن سکتا ہے، معذور آدمی جس کو مسلسل

ایک بنیادی اور جوہری فرق ہے، جو جمہوریت کے عام مفہوم اور اسلامی نقطہ نظر کے درمیان خط امتیاز کھینچتا ہے، اسلام میں شوری یا پارلیمنٹ کا کام صرف تنظیمی امور پر غور کرنا اور منطقی احکام کی حالات پر تطبیق ہے، اس کے علاوہ جہاں تک عام انسانی حقوق کے تحفظ اور اظہار رائے و سیاسی آزادی کا مسئلہ ہے تو اسلام نے مناسب حدود میں ان کی جو رعایت کی ہے، موجودہ دور کی جمہوری اور سیکولر حکومتیں اس تمدنی ارتقاء اور سفر مسلسل کے باوجود بھی اس میں بہت پیچھے ہیں۔

امام و امامت

امام کے لغوی معنی آگے اور سامنے کے ہیں — شریعت میں اس لفظ سے "امیر المسلمین" بھی مراد لئے جاتے ہیں، ان کو "امام اعظم" کہا جاتا ہے، اس معنی میں "امام" سے متعلق احکام لفظ "امیر" کے تحت آچکے ہیں، عام اصطلاح اور عرف میں کسی خاص علم و فن کے مقتدی اور اس کی ممتاز شخصیت کو بھی "امام" کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً امام ابو حنیفہ، امام بخاری، امام نخویسیو یہ وغیرہ۔

فقہ کی اصطلاح میں یہ لفظ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جس کی نقل و حرکت کی پیروی نماز میں کی جاتی ہے اور جس کو ہمارے عرف میں بھی امام کہتے ہیں۔

نماز چوں کہ سب سے اہم عبادت ہے اور ایمان کے بعد تمام اعمال سے افضل اور اسلام کا رکن اعظم ہے اور مقتدیوں کی نماز کی بنیاد امام ہی کی نماز پر ہے، اس لئے اس منصب کو بڑی اہمیت اور عظمت حاصل ہے۔

(۱) أخرج الدارقطني في كتاب الحائث ۳/۴، برقم ۱۸۶۳، عن ابن عمر

(۲) دارقطنی ۱/۳۱۹، کتاب الصلاة، باب وحب قراءة أم الكتاب في الصلاة وخلف الإمام

(۳) بخاری عن انس ۳/۲۴۰

(۴) ترمذی ۱/۵۱

(۵) لہایہ ۲۲۱

امامت مکروہ ہے، چنانچہ قاسق، سود خواری میں مشہور، اہل بدعت، معراج کے منکر کی امامت مکروہ ہے، نایدینا کی امامت مکروہ ہے، (۷) چنانچہ مفسر الامت حضرت عبداللہ ابن عباس جو اخیر عمر میں نایدینا ہو گئے تھے امامت سے احتراز فرماتے تھے۔ (۸)

ولد الزنا کی امامت جائز تو ہے مگر مکروہ ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانہ میں "مقام عقیق" کے ایک امام کو اسی بنا پر امامت سے منع فرما دیا تھا (۹) اگر کسی کے گھر میں نماز پڑھنے کی نوبت آئے، تو صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر دوسرے کا امامت کرنا مکروہ ہے، اور یہی حکم اداروں اور ان کے ذمہ داروں سے متعلق ہے، حضرت مالک بن حویرث رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ آپ رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ناپسند فرمایا ہے۔ (۱۰)

عورت کی امامت

مرد عورت کی امامت کر سکتا ہے، اگر ان کی امامت کی نیت کر لے، البتہ خنوت کی کیفیت نہ ہو، اگر تنہائی کی کسی جگہ میں امامت کر رہا ہو، اور مقتدی خواتین میں سے بعض اس کی محرم ہو، تب تو حرج نہیں، اور اگر کوئی محرم نہ ہو اور مقتدی تنہا خواتین ہو، جماعت میں کچھ مردوں کی شرکت نہ ہو تو یہ مکروہ ہے۔ (۱۱)

عورت مرد کی امام نہیں ہو سکتی، لیکن عورتوں کی امامت کر سکتی ہے، گو عورتوں کی تنہا جماعت اور ان ہی میں سے کسی عورت کی امامت بھی کراہت سے خالی نہیں اور ان کا تنہا نماز پڑھنا افضل ہے،

ناک سے خون وغیرہ آ رہا ہو، معذوروں کا، اشارہ سے نماز ادا کرنے والا اشارہ سے نماز پڑھنے والوں کا، بیٹھا ہوا شخص کھڑے لوگوں کا (۱) نابالغ نابالغوں کا اور مرد عورتوں کا امام ہو سکتا ہے، اس کے برعکس معذور صحت مندوں کی اور اسی طرح دوسرے لوگ جس نقص میں مبتلا ہیں اس نقص سے محفوظ رہنے والوں کی امامت نہیں کر سکتے، (۲) نفل پڑھنے والے بھی فرض پڑھنے والوں کے امام نہیں ہو سکتے، (۳) گونا گونا گوں کی اور جاہل (جو قرآن بہ قدر فرض بھی نہ پڑھ سکتا ہو) جاہلوں کی امامت کر سکتا ہے، ان لوگوں کی نہیں، جو کم سے کم بہ قدر فرض قرآن پڑھ سکتے ہوں، پاگل اور نشہ میں مدہوش امام نہیں ہو سکتا اور وہ لوگ بھی جو کسی کفریہ عقیدہ کے حامل ہوں، (۴) العیاذ باللہ۔

بعض اہم فقہی اختلافات

☆ خفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسبوق کی اقتداء نہیں کی جاسکتی، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مسبوق کی اقتداء کی جاسکتی ہے۔ (۵)

☆ امام احمد کے یہاں ایک سخت شرط یہ ہے کہ امام کا عادل و صالح ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر قاسق شخص امامت کرے، تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ (۶)

جن کی امامت مکروہ ہے

اوپر جن حضرات کا ذکر ہوا ان میں بہت سے لوگوں کی

(۱) عالمگیری ۱/۸۵، مسلم ۸/۱۸۸، باب استخلاف الامام اذا عرض له عنہ (۲) عالمگیری ۱/۸۶

(۳) ملخص از: ہندیہ ۱/۸۵-۸۶

(۵) دیکھئے فتح القدیر ۱/۲۷۷، الشرح الصغير ۱/۳۲۳، المعنی ۳/۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/۲۵۹

(۷) ہندیہ ۱/۸۴-۸۵

(۶) المغنی ۳/۲۳، بتحقیق شیع عبداللہ ترکی

(۸) ہندیہ ۱/۸۵-۸۶

(۹) حوالہ سابق، عن یحییٰ بن سعید

(۱۱) ہندیہ ۱/۸۵

(۱۰) حوالہ سابق، عن ابی عطیہ

مستحق وہ شخص ہے، جس میں زیادہ تفقہ ہو، اور احکام سے زیادہ واقف ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو امامت میں ترجیح دی، (۱) حالاں کہ قراءت کے اعتبار سے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فضیلت حاصل تھی، اور اس لئے کہ "قراءت" میں مہارت کا تعلق نماز کے صرف ایک رکن سے ہے، اور علم کا تعلق نماز کے تمام ارکان سے ہے، اس لئے احکام شریعت کی واقفیت میں قائق ہونا زیادہ اہم ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امامت کا سب سے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو نماز کے احکام سے سب سے زیادہ واقف ہو اور نماز میں قرآن کی جو مقدار سنت ہے اس کا حافظ بھی ہو، نیز ظاہری برائیوں سے محترز ہو، دین کے معاملہ میں لوگ اس پر انگشت نمائی نہ کرتے ہوں، اگر اس میں سب مساوی ہوں تو قرأت و تجوید سے زیادہ واقف، پھر سب سے زیادہ گناہوں سے محترز، پھر سب سے زیادہ عمر و راز پھر وجہ صورت اور پھر سب سے عالی نسب، امامت کا زیادہ حقدار ہے، فرض جو کمالات لوگوں کی زیادہ توجہ اور نشاط کا باعث بن سکتے ہوں ان کو پیش نظر رکھا جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس میں بھی سب مساوی ہوں تو قرآن اندازی کی جائے گی۔

مگر یہ اس صورت میں ہے کہ جب امیر المومنین یا مسجد کا متعین امام نہ ہو، مسجد کے متعین امام کی موجودگی میں وہی امامت کا زیادہ مستحق ہوگا۔ (۲)

شیپ ریکارڈ اور ٹی وی کے ذریعہ امامت

اگر شیپ ریکارڈ کے ذریعہ اذان، امامت اور نماز کے ارکان

محفوظ کر لئے جائیں تو وہ اذان اور امامت کے لئے کافی نہیں اور نہ ایسے ریکارڈ کو نماز کا امام قرار دیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ٹیلی ویژن اور ریڈیو پر بھی نماز کی اقتداء نہیں کی جاسکتی، اس لئے کہ امام کی حیثیت ایک بے جان و بے روح مشین کی نہیں بلکہ ایک ایسے رہنما و رہبر کی ہے، جو خود اپنی طرف سے اور تمام نمازیوں کی طرف خدا کی چوکھٹ پر سر جھکائے ہوئے ہو، وہ جب نماز پڑھتا ہے تو صرف زبان ہی سے نہیں دل و دماغ کے ساتھ اللہ کے حضور حاضر رہتا ہے اور اس کے خشوع و خضوع کی کیفیات جذبات و احساسات مقتدیوں کی نماز کی ضامن اور عند اللہ اس کی قبولیت کا ذریعہ ہوتے ہیں، ظاہر ہے مشینوں کے ذریعہ ان جذبات و احساسات کی نقل تو نہیں ہو سکتی، دوسرے "اقتداء" کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ امام و مقتدی کے درمیان عام رہ گزریا ایسی نہر کا فاصلہ نہ ہو جس سے کشتی گزر سکتی ہو۔ (۳)

اب ظاہر ہے کہ ٹی وی اور ریڈیو کے ذریعہ دور دراز سے ہونے والی امامت میں مقتدیوں اور امام کے درمیان غیر معمولی فاصلہ ہو جائے گا۔

خلاف مسلک امام کی اقتداء

امامت کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام فروغی مسائل میں دوسرے مسلک کا حامل ہو اور مقتدی دوسرے مسلک کا حامل ہو، تو کیا مقتدیوں کے لئے ایسے امام کی اقتداء کرنا جائز ہوگا، اس سلسلہ میں راقم الحروف نے مختارات النوازل کے حاشیہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور اس کا خلاصہ اپنے ایک فتویٰ میں ذکر کیا ہے، وہی یہاں نقل کیا جاتا ہے :

(۱) بخاری، حدیث نمبر ۶۷۸۱

(۲) ملخص ار الفتاویٰ الہدیہ ۳۳-۳۴، حلاۃ الفتاویٰ ۱۳۳-۱۳۵، الہدایہ ۲۸۱-۲۸۲، اس سے مراد فقہی احکام نہیں کتب سے ماخوذ ہیں۔

(۳) فتاویٰ عالمگیری: ۸۷/۱

ہائے بعض مع إختلافهم فی الفروع فکان
ذالک إجماعاً . (۲)

جن لوگوں سے فروعی مسائل میں اختلاف ہو، جیسے
امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے اصحاب، تو
ان کے پیچھے نماز درست ہے، اس میں کوئی کراہت
نہیں، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، کیوں کہ
صحابہ اور تابعین اور بعد کے لوگ ایک دوسرے کی
اقتداء میں نماز ادا کرتے تھے، باوجودیکہ فروعی
مسائل میں ان کے درمیان اختلاف رائے تھا۔

امان

”امان“ سے مراد امن حاصل ہو جانا ہے، اسلام جو انسانیت کی
تہذیب اور اس کے تمدن کی تعمیر میں اپنی نظیر نہیں رکھتا اور جس نے
اس وقت انسانیت کو شائستگی اور مدنییت کا سبق دیا جو تاریخ کا تاریک
ترین دور سمجھا جاتا ہے، اس کے کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ
اس نے دنیا کو اس وقت بین الممالک اور بین الاقوامی قوانین دیئے،
اختلاف کی حدیں مقرر کیں، اور بین نزاع اور جنگی حالات میں بھی
باہمی روابط کو ایک حد تک برقرار رکھنے کے اصول وضع کئے جس کا اس
وقت تصور تک نہ تھا، ان ہی قوانین میں ”امان“ بھی ہے۔

امان کی مصلحت

کافروں کو اسلام کی طرف لانے کی سب سے بہتر تدبیر یہ تھی
کہ ان کو مسلمانوں کے ساتھ اختلاط اور رہن سہن کا موقع حاصل ہو،
یہاں تک کہ وہ اسلام کی فکری بالیدگی اور اسلامی تہذیب کی خوبیوں
اور اس کے بہتر گوشوں کو پہچان سہل کر سکیں اور ان کے دلوں کو
فتح کیا جاسکے، اسی طرح مسلمانوں کو ان کے یہاں جا کر معاشی

فروعی مسائل میں اختلاف کی چند صورتیں ہیں: ایک صورت
یہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے مسائل میں اختلاف ہو، ایسی
صورت میں اقتداء میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اقتداء نماز تک
محدود ہے، نماز سے باہر کے افعال سے متعلق نہیں، اگر اختلاف
خود افعال نماز یا احکام طہارت میں ہے، تو یہ اختلاف اولیٰ اور غیر
اولیٰ، بہتر اور کم بہتر کا ہے، یا جائز و ناجائز کا؟ اگر بہتر اور کم بہتر کا
اختلاف ہے تو اب بھی بالاتفاق اقتداء میں کوئی حرج نہیں، اگر
اختلاف جائز ہونے اور نہ ہونے کا ہو، مثلاً امام عورت کو چھونے کی
وجہ سے وضو ٹوٹنے کا قائل نہ ہو، مقتدی قائل ہو تو ایسی صورت میں
اگر اختلافی مسائل میں احتیاط ملحوظ رکھتا ہو اور مواقع اختلاف سے
بچتے ہوئے ایسا عمل کرتا ہو جو تمام فقہاء کے نزدیک درست
ہو جائے تو بالاتفاق اس کی اقتداء کی جاسکتی ہے۔

ہاں! اگر اختلاف ایسے مسائل میں ہو کہ امام کی رائے پر نماز
درست ہو جاتی ہو اور مقتدی کے مسلک پر نماز درست نہ ہوتی ہو اور
امام اپنے مسلک پر عمل کرے تو اس صورت میں بعض فقہاء کے
نزدیک مقتدی کے لئے اس کی اقتداء درست نہیں ہوگی، لیکن امام
ابو بکر بصری رازی (جو مشہور اور مستند حنفی فقیہ ہیں) کا قول ہے کہ
نماز درست ہو جائے گی اور اسی قول کو محقق علماء علامہ ابن ہمام اور ان
کے استاذ شیخ سراج الدین وغیرہ نے قبول کیا ہے۔ (۱)

یہی رائے ائمہ اربعہ میں امام احمد سے بوضاحت و صراحت
منقول ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

لأنما المخالفون فی الفروع كأصحاب أبي
حنيفة ومالك والشافعي والصلاة خلفهم
صحیحة غیر مکروهة لهن علیہ احمد، لأن
الصحابه والتابعین ومن بعدهم لم یزل بعضهم

مسابقت میں حصہ لینے اور جنگی اعتبار سے کمزور ہونے کی صورت، مصالحت کرنے کی گنجائش رہے، (۱) قرآن نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا:

وان احل من المشركين استجواك فاجره، (النوبہ ۶)
کہ اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو تم پناہ دے دو۔

اسلام کی فراخ دلی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں اتنی وسعت رکھی ہے کہ دارالاسلام میں رہنے والے ہر مسلمان شہری کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ دارالکفر کے کسی شہری کو پناہ دے دے، اس کی دی ہوئی پناہ یعنی تمام مسلمانوں اور حکومت کے لئے قابل قبول ہوگی اور اس معاملہ میں دھوکہ دینا سخت گناہ اور معصیت کی بات ہوگی، (۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اس معاملہ میں کس قدر فراخ دل واقع ہوا ہے اور ملک کے تمام شہریوں کے ساتھ کس قدر مساوات اور برابری کا معاملہ کرتا ہے۔

ہمارے زمانہ میں اگر اس طرح کی عام اجازت دے دی جائے تو بسا اوقات سخت دشواری اور عالم اسلام کے لئے خطرہ پیدا ہو جانے کا امکان ہے؛ اس لئے انفرادی طور پر ملک کے ہر شہری کو اس کا اختیار دینے کے بجائے اگر مملکت تنہا اس کی مختار ہو اور اس کی حیثیت پورے ملک کے شہریوں کی جانب سے اس معاملہ میں وکیل اور نمائندہ کی ہو جائے تو زیادہ مناسب ہوگا، شاہ ولی اللہ کے طرز تعبیر سے بھی اس بات کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے: اس لئے کہ شاہ صاحبؒ نے امان دینے کی نسبت مسلمانوں کے سربراہ اور امیر کی طرف کی ہے۔ (۳)

مسلمانوں کی دارالحرب میں آمد

اس امان کی دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ مسلمان دارالحرب میں ان سے امان حاصل کر کے داخل ہوں، ایسے مسلمان کے لئے دارالحرب کے لوگوں کے ساتھ کوئی دھوکہ وغیرہ کا معاملہ کرنا قطعاً جائز نہیں، اس مملکت کے ہر شہری کا خون، مال اور عصمت اس کے لئے حرام ہے، اگر وہ ان کی کوئی چیز لے کر آجائے تو اس کا استعمال حرام ہوگا اور اس کا صدقہ کر دینا واجب ہوگا، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دارالحرب میں اس کے لئے سود لینا جائز ہوگا جب کہ وہاں کے باشندے خود اپنی مرضی سے دے رہے ہوں، (۴) اس لئے کہ دارالحرب کی معیشت کو جس قدر کمزور کیا جائے اسی قدر دارالاسلام کے لئے بہتر ہے، البتہ چوں کہ امان کی وجہ سے معاہدہ ہو چکا ہے اس لئے دھوکہ دہی اور غصب وغیرہ کی اجازت نہیں۔

کافروں کا دارالاسلام میں داخلہ

دوسری صورت یہ ہے کہ دارالکفر کا کوئی باشندہ امان لے کر اسلامی مملکت میں داخل ہوا، ایسے آدمی کو امیر المسلمین اپنی صواب دید پر ایک سال سے کم مدت تک یہاں قیام کی اجازت دے سکتا ہے، اس لئے کہ اس سے زیادہ مدت تک کسی غیر ملکی شہری کے رہنے کی وجہ سے اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ وہ جاسوسی اور سازشیں کرنے لگے اور اس سے اس بات کی وضاحت بھی کر دی جائے گی کہ ایک سال تک یہاں قیام کرنے کی صورت میں تم اسی ملک کے غیر مسلم شہری یعنی ذمی شمار کئے جاؤ گے اور اصول کے مطابق تم سے جزیہ وصول کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس کے بعد وہ یہاں رہ جائے تو اس ملک کا شہری شمار ہوگا اور اسے دارالحرب جانے کی اجازت نہ ہوگی۔

(۱) شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة الله البالغة ۳/۱۶۱، (المطبعة المصرية السنية)

(۲) حجة الله البالغة ۳/۱۶۱

(۳) بخاری: ۳۳۹/۱، باب ذمة المسلمين وجوارهم

(۴) اس مسئلہ پر لفظ ”رہا“ کے تحت انشاء اللہ ایک مودت سے گفتگو ہوگی

حق شہریت

واضح ہو کہ اس درمیان یعنی ایک سال کے اندر اس سے کسی قسم کا ٹیکس وصول کرنا درست نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ امان دیتے وقت ایسی کوئی شرط ہو چکی ہو، اس کی اور اس کے سامان کی حفاظت کی جائے گی، اگر کسی مسلمان نے اس کو قتل کر دیا تو مسلمان سے خون بہا وصول کیا جائے گا، مسلمانوں کے یا خود ان کے مقامات مقدسہ کی زیارت پر کوئی ٹیکس نہیں لیا جائے گا، چنانچہ علامہ شامی نے اپنے زمانہ میں بیت المقدس کے عیسائی زائرین سے ٹیکس وصول کرنے کی مذمت کی ہے، ان امان لے کر آنے والوں میں اگر وہ کسی کو قتل کر ڈالیں تو قتل کر دیا جائے گا، کسی کو تہمت لگائیں تو تہمت کی سزا دی جائے گی، لیکن دوسرے جرائم پر اسلامی سزائیں نہیں دی جائیں گی۔ (۱)

امانت

”امانت“ کے معنی حفاظت کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ”امانت“ سے قریبی مفہوم کا حامل ایک اور لفظ ”ایدااع“ ہے، یہ ودیعت یا ایداع میں صاحب مال خاص اسی ارادہ سے مال کسی کے حوالہ کرتا ہے اور اس کی حفاظت و نگہبانی کے لئے ذمہ دار بناتا ہے جب کہ امانت میں یہ ضروری نہیں بلکہ کسی معاہدہ یا معاملہ کے ذریعہ ہو، یا یوں ہی کسی کی کوئی چیز آجائے اور آدمی اس کی حفاظت کرے، اسے بھی امانت کہتے ہیں، مثلاً کسی کی چیز ہو اس میں اڑ کر آجائے تو جس کے پاس آئے اس کا شرعی فریضہ ہے کہ وہ اس کی حفاظت کرے اور صاحب مئی کو اس کا سامان واپس کر دے یہ امانت ہوگی

ودیعت نہ ہوگی۔ (۲)

ودیعت کی تعریف اور اس کی شرائط و احکام کا بیان انشاء اللہ خود اس لفظ کے تحت آئے گا، یہاں امانت کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں جن میں ”ودیعت“ بھی داخل ہے۔

امانت کا حکم

امانت کا حکم یہ ہے کہ اگر امین کے قبضہ سے اس کی زیادتی اور قصد و ارادہ کے بغیر مال امانت ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار نہ ہوگا اور اس سے اس کا تاوان اور جرمانہ وصول نہ کیا جائے گا۔ (۳)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ عاریت پر سامان لینے والے اور امین سے اگر دھوکہ دیئے بغیر سامان ضائع ہو جائے اور اس نے اس میں کوئی خیانت بھی نہ کی ہو تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، (۴) البتہ اگر امین کی زیادتی، بدعتی یا غفلت اس کا سبب بنی ہو اور اس نے اس کی حفاظت میں مطلوبہ چوکسی کا مظاہرہ نہ کیا ہو تو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار قرار پائے گا۔ (۵)

مال امانت کی حفاظت

امین مال امانت کی حفاظت خود اپنے ہاتھوں بھی کر سکتا ہے اور ان لوگوں کے ذریعہ بھی کر سکتا ہے جو اس کے عیال اور پرورش میں ہوں، اگر ان حالات میں وہ کسی طرح بغیر کوتاہی کے ضائع ہو گیا تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر اس نے کسی تیسرے شخص کے حوالہ کر دیا یا کسی اور کے پاس بطور امانت رکھ دیا تو اس کا یہ عمل نادرست اور غیر قانونی ہوگا اور امانت ضائع ہو جانے کی صورت میں امین

(۱) ملخص از: الدر المختار مع رد المحتار ۳/۲۵۰، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۱۹۸، ۲۰۱۵

(۳) بدائع الصنائع ۵/۲۱۴، بیان حال الودیعة

(۵) الہدایہ ۳/۲۵۸

(۲) ہامش ہدایہ ۳/۲۵۷، کتاب التعریفات ۲۵۳

(۴) ابن ماجہ ۳/۱۷۳، باب الودیعة

اس کا ضامن اور ذمہ دار ہوگا، البتہ اس سے وہ ایمر جنسی اور ناگزیر صورتیں مستثنیٰ ہیں جب امانت کی حفاظت کے لئے اس کو اپنے گھر سے نکالنے یا کسی اور کے حوالہ کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہے جیسے سامان کشتی میں ہو اور وہ ڈوبنے کے قریب ہو یا گھر میں ہو اور آتش زدگی کی نوبت آجائے۔ (۱)

مال امانت کی واپسی

اگر امین اپنا مال صاحب مال کے گھر میں لا کر رکھ دے اور کسی کے حوالہ نہ کرے، یا اس کے زیر پرورش کسی آدمی یا اس کے بچے یا غلام کے حوالہ کر دے اور وہ سامان صاحب مال کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ (۲)

امین جب صاحب مال کو اس کی امانت واپس کر دے پھر کوئی دوسرا اس امانت کا حقدار نکل آیا تو امین پر کوئی ضمان نہیں، اگر صاحب مال موجود نہ ہو اور اس کی زندگی و موت کا کچھ حال معلوم نہ ہو تو وہ اس کی حفاظت کرتا رہے گا یہاں تک کہ جب اس کی موت کی اطلاع ہو جائے اور اس کے درثناء کا پتہ بھی چل جائے تو ان کے حوالہ کر دے مگر اسے صدقہ نہ کرے۔ (۳)

(امانت کے سلسلہ میں احکام کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ

ہو: ”ودیعت“۔)

مضاربہ میں امانت کا حکم

اگر دو آدمیوں کے درمیان اس نوعیت کا معاملہ ہو کہ ایک شخص کا سرمایہ ہو دوسرے آدمی کی محنت، اور حاصل ہونے والا نفع

دونوں کے درمیان کسی متعین تناسب پر تقسیم ہو جائے (۴) تو معاملہ کا جو فریق سرمایہ کار و بار میں استعمال کر رہا ہے اس مال کا امین ہوگا اور سرمایہ (۵) کی حیثیت امانت کی ہوگی، اگر وہ ہی ہلاک ہوگئی تو وہ اس کا ذمہ دار اور ضامن نہ ہوگا۔ (۶)

شرکت میں امانت کا حکم

اسی طرح جو مال دو آدمیوں کا مشترکہ سرمایہ ہو اور مقصود یہ ہو کہ دونوں مل کر اسے کاروبار اور تجارت وغیرہ میں لگائیں گے، پھر اس کے نفع سے استفادہ کریں گے تو اس صورت میں بھی ہر دو شریک ایک دوسرے کے مال کے لئے امین ہوں گے اور ان سے جو مال ضائع ہو جائے وہ تھا اس کے ذمہ دار نہیں ہوں گے، بلکہ یہ خسارہ دونوں کو مشترک طور پر برداشت کرنا ہوگا۔ (۷)

وکیل بحیثیت امین

وکیل کے حوالے جو کچھ مال کیا جائے وہ بھی امانت ہے، اگر اس کی تعدی اور زیادتی کے بغیر مال ضائع ہو گیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور یہ نقصان مؤکل کو برداشت کرنا پڑے گا، ہاں اگر ایسا ہوا کہ وکیل نے اپنے مؤکل کے لئے کوئی چیز خریدی اور اس بنیاد پر مؤکل کے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا کہ جب تک تم اس کی قیمت نہ ادا کر دو گے ہم یہ سامان جسے تمہارے لئے ہی خریدا ہے تمہارے حوالہ نہ کریں گے پھر اسی دوران یہ مال ہلاک ہو گیا تو اب اس نقصان کا ذمہ دار خود وکیل ہوگا، مؤکل پر اس کی قیمت کی ادائیگی واجب نہ ہوگی۔ (۸)

(۱) الہدایہ ۳/۲۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۳۹-۳۴۰، مال امانت کو ب ضائع کرنا سمجھا جائے گا اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۴۱-۳۴۲۔

(۲) ابو حامد مامر کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔

(۳) الہدایہ ۳/۲۳۹

(۶) حوالہ سابق

(۸) فتوری ۱۳۳

خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۲۸۲-۲۸۳

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۵۳

(۵) الہدایہ ۳/۲۵۰

(۷) الہدایہ ۳/۲۲۶

مال لفظہ کا امین

وہ مال جو کہیں گرا ہوا مل جائے، (۱) ملنے والے شخص کے ہاتھ میں امانت ہے اور اس کے لئے واجب ہے کہ پہلے تشہیر کر کے اس کا اطمینان کر لے کہ اس شی کا اصل مالک دریافت ہونا ممکن نہیں، اب چاہے تو اس کو غریبوں اور محتاجوں پر صدقہ کر دے اور چاہے تو خود اپنے آپ پر استعمال کر لے، (۲) اس مال کے امانت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ اس کے ہاتھوں ضائع ہو گیا اور پھر اصل مالک نے دعویٰ کر دیا تو وہ مال اٹھالینے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے گواہ بتالیا ہو کہ میں اس سامان کو اصل مالک تک پہنچانے کی نیت سے اٹھا رہا ہوں۔ (۳)

کرایہ کا سامان

کرایہ پر جو چیز حاصل کی جائے اس کی حیثیت بھی امانت ہی کی ہے یعنی اگر کرایہ پر لینے والا شخص کوئی زیادتی اور نامناسب استعمال نہ کرے، ان شرائط کو بھی نظر انداز نہ کرے جو کرایہ لیتے وقت باہم طے پائی تھیں اور پھر وہ سامان ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی نقص پیدا ہو جائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، ہاں اگر اس کا غیر مناسب اور ناروا استعمال کرے یا ان شرطوں کی رعایت نہ کرے جو معاملہ کے وقت طے پائی تھیں اور اس کی وجہ سے کوئی نقص پیدا ہو جائے یا سامان ضائع ہو جائے تو اب وہ اس سامان کا ذمہ دار ہوگا۔ (۴)

کارگیر کو حوالہ کیا ہوا سامان

صنعت کار اور کارگیر کو جو چیزیں دی جاتی ہیں مثلاً درزی،

رنگریز، لوہار، موچی، بڑھئی، زرگر وغیرہ — ان کی حیثیت اصل میں امانت کی ہوتی ہے لیکن چون کہ انسان کی ہوس، خدا سے بے خوفی اور دین سے بے تعلقی کے تحت اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ یہ لوگ ایسی چیز پر قصداً قابض ہو جائیں اور ان کے ضائع ہونے کا عذر پیش کر دیں یا اس کی حفاظت کے معاملہ میں غفلت اور کوتاہی سے کام لیں، اس لئے فقہاء نے ازراہ مصلحت ان کو ضامن قرار دیا ہے، اس طرح ان سے جو چیز ضائع ہو جائے وہ وصول کر لی جائے گی اور ان کو اس معاملہ میں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ (۵)

عاریت کا سامان

اسی طرح عاریت پر محض استعمال کی غرض سے جو چیز دی جاتی ہے اس کی حیثیت بھی امانت ہی کی ہے یعنی اگر عاریت پر لینے والے کی تعدی بے جا، ناروا اور عام معمول سے زیادہ استعمال کی وجہ سے اس شی کو نقصان پہنچ جائے یا ضائع ہو جائے تب تو وہ اس کا ضامن ہوگا ورنہ نہیں ہوگا — یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تعدی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا۔ (۶)



”امر“ کے لغوی معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں، اصطلاح میں طلب کی ایک خاص نوعیت کو امر کہا جاتا ہے، امر کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں اہل علم سے مختلف تعبیرات منقول ہیں، علامہ شوکانی نے انھیں نقل کیا ہے اور ان میں سے بعض تعریف پر علامہ

(۲) الہدایہ ۴/۶۱۵

(۳) دیکھئے فتاویٰ ہزازیہ علی ہلمش الہندیہ ۵/۹۸

(۵) عالمگیری ۳/۵۰۰، الباب الثامن والعشرون فی بیان حکم ما احبر الخاص والمشتري

(۶) رحمة الامة ۲۱۵، کتاب العاریة

(۱) اسی کو فقہی اصطلاح میں ”لفظہ“ کہتے ہیں

(۳) مستفاد از: قدوری ۱۳۷، کنز الدقائق ۲۱۸

رازی کے حوالہ سے اور خود اپنی جانب سے ملاحظات ذکر کئے ہیں، (۱) امام غزالی نے امر کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے :

القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (۲)

وہ قول جو مامور سے مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کو انجام دینے کا تقاضا کرتا ہو۔

— گویا امر میں کسی فعل کا مطالبہ ہوا کرتا ہے، معتزلہ، ابواسحاق شیرازی، ابن الصباغ، ابن السمعانی وغیرہ نے اس میں ایک اور قید بڑھائی ہے، کہ یہ مطالبہ مطالبہ کرنے والے کی بلند حیثیت کے لحاظ سے کیا گیا ہو، علماء اصول کی تعبیر میں علی سبیل الاستعلاء مطالبہ ہو، (۳) واقعہ ہے کہ یہ قید امر کی حقیقت میں بنیادی حیثیت کی حامل ہے، واما الاستعلاء فهو شرط عند اکثر اصحابنا، (۴) اس طرح امر کی تعریف یہ ہوئی :

امروہ کلام ہے جس کے ذریعہ کسی بات کا اس حیثیت سے مطالبہ کیا گیا ہو، کہ حکم دینے والا مامور سے برتر درجہ کا حامل ہے۔

قابل توجہ بحثیں

امر کے سلسلہ میں علماء اصول نے مختلف بحثیں کی ہیں، جن میں بعض کا تعلق لغت سے، بعض کا علم کلام سے، اور بعض کا اصول استنباط سے ہے اور اس وقت یہی تیسرا پہلو پیش نظر ہے، اس جہت سے چند بحثیں خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں :

اول یہ کہ امر کے صیغے کیا کیا ہیں؟

دوسرے امر کا معنی حقیقی کیا ہے؟

تیسرے کیا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

چوتھے کیا امر کے تقاضہ میں یہ بات شامل ہے کہ مامور کو فوراً انجام دیا جائے؟

پانچویں کیا کسی بات کا امر اس اس کی ضد کی ممانعت کو مستلزم ہے؟ — ان ہی پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ گفتگو کی جائے گی۔

امر کے صیغے

امر کے مفہوم کو بیان کرنے کے لئے ایک تو خود لفظ امر ہے، دوسرے وہ صیغے ہیں، جن میں کسی بات کے حتمی طور پر مطالبہ کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وہ چار ہیں :

(۱) امر حاضر: جیسے: اقم الصلاة۔ (ہود: ۱۱۳)

(۲) فعل مضارع: جس پر لام امر داخل ہو، جیسے: فليحذر

الذين يخالفون عن امره۔ (النور: ۶۳)

(۳) امر کے معنی کو شامل اسم فعل، جیسے: عليكم انفسكم۔

(المائدہ: ۱۰۵)

(۴) مصدر جو فعل امر کے قائم مقام ہو، جیسے: لضرب

الرقاب (محمد: ۴)۔ (۵)

استعمالی معانی

اس میں شبہ نہیں کہ امر لغوی اعتبار سے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے، امام رازیؒ نے اس کے پندرہ استعمالی معنی ذکر کئے ہیں :

امام رازیؒ کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ پندرہ معنوں میں استعمال ہوتا ہے :

(۱) کبھی وجوب کو بتانے کے لئے، جیسے: اقموا الصلاة۔

(۲) کبھی استحباب اور افضلیت کو بتانے کے لئے، جیسے:

(۲) المستصفیٰ ۱/۳۱۱

(۳) مسلم الثبوت مع الفوائد علی هامش المستصفیٰ ۱/۳۶۹

(۱) دیکھئے ارشاد الفحول: ۹۳-۹۲

(۳) ارشاد الفحول: ۹۶-۹۵

(۵) مذكرة فی أصول الفقہ للشنقیطی: ۲۲۵

امر کا معنی حقیقی

اصل معنی کے سلسلہ میں چار اقوال نقل کئے گئے ہیں :

(۱) حقیقی معنی وجوب ہے، یہی جمہور کا نقطہ نظر ہے، ابن حاجب، قاضی بیضاوی، امام رازی، امام جوینی اور حنفیہ وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اصل استحباب ہے، کیوں کہ امر میں مطالبہ پایا جاتا ہے اور مطالبہ کا کم سے کم درجہ اس کا مستحب ہوتا ہے، معتزلہ، ابو ہاشم اور بعض اور فقہاء کا یہی نقطہ نظر ہے اور یہی ایک روایت امام شافعی کی بھی ہے۔

(۳) ایک نقطہ نظر یہ بھی ہے کہ امر محض اباحت اور جواز کو بتانے کے لئے ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: جب تم احرام سے حلال ہو تو شکار کرو، اور اس پر سارے لوگ متفق ہیں کہ شکار کرنے کا یہ حکم بطور استحباب کے ہے۔

(۴) شیخ ابو منصور ماتریدی اور مشائخ سمرقندی کی طرف منسوب ہے کہ امر وجوب اور استحباب کے درمیان مشترک ہے، اور جمہور اہل تشیع وجوب، استحباب اور اباحت تینوں کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔

(۵) ایک نقطہ نظر توقف کا ہے کہ امر کی اصل حقیقت کیا ہے، اس میں بعض اہل علم نے توقف اختیار کیا ہے اور بعضوں نے جس بابت امر وارد ہوا ہو اس کا مفہوم متعین کرنے اور خاص اس جگہ اس کی مراد واضح کرنے کے سلسلہ میں توقف سے کام لیتے ہیں، چنانچہ امام ابوالحسن اشعری کی طرف بھی یہی توقف منسوب ہے اور علامہ تفتازانی نے امام غزالی اور محققین کی ایک جماعت کا یہی نقطہ نظر نقل کیا ہے۔ (۲)

فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً۔

(۳) ارشاد یعنی دنیوی منفعت اور سہولت کی طرف اشارہ

کرنے کی غرض سے، جیسے: فاستشهدوا۔

(۴) کبھی جواز اور اباحت کے لئے، جیسے: کلووا واشربوا۔

(۵) کبھی ازراہ عقلی و تہدید، جیسے: اعملوا ما شئتم۔

(۶) کبھی احسان کے اظہار کے لئے، جیسے: کلووا مما

درزکم اللہ۔

(۷) کبھی اکرام و احترام کے لئے، جیسے: ادخلوها بسلام

امین۔

(۸) کبھی مسخر کرنے اور مسخ کرنے کے لئے، جیسے: کونوا

فردہ۔

(۹) کبھی مخاطب کا عجز اور اس کی درماندگی کے اظہار کے

لئے، جیسے: فالتوا بسورة من مثله۔

(۱۰) کبھی توہین اور تذلیل کے لئے، جیسے: ذق انک انت

العزيز الکريم۔

(۱۱) کبھی دو چیزوں کے درمیان یکسانیت اور مساوات

بتانے کے لئے، جیسے: اصبروا ولا تصبروا۔

(۱۲) دُعاء و درخواست کے لئے، جیسے: رب اغفر لی۔

(۱۳) تمنا اور آرزو کے لئے۔

(۱۴) تحقیر کے لئے، جیسے: القوا ما انتم ملقون۔

(۱۵) نکلین اور تخلیق کے لئے، جیسے: کن فیکون۔

بعض حضرات نے اس پر اور اضافہ کیا ہے اور ۲۶ تک پہنچایا

ہے، لیکن یہ سب استعمالی معنی ہیں، جو قرآن کی بناء پر مراد لئے گئے

ہیں۔ (۱)

غور کیا جائے تو جمہور کا نقطہ نظر نقل و عقل دونوں پہلوؤں سے قوی ہے، قرآن مجید کی بہت سی آیات امر کے وجوب کے معنی میں ہونے کو بتاتی ہیں، چند کا ذکر یہاں مناسب ہوگا :

۱- ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک، (الأعراف: ۱۳)

کس چیز نے تم کو میرے حکم کے باوجود سجدے روکا تھا۔

— اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو شیطان کی طرف سے امر الہی کی خلاف ورزی پر گرفت نہ ہوتی۔

۲- واذا قيل لهم او كفوا لا يركعون، (المرسلات: ۴۸)

— اس آیت میں بھی حکم کے باوجود رکوع نہ کرنے کی مذمت کی گئی ہے۔

۳- فليحذرو الذين يخالفون عن امره ان

تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم، (النور: ۶۳)

جو لوگ امر ربانی کی مخالفت کرتے ہیں، وہ اس سے

ذریں کہ کہیں انھیں کوئی فتنہ نہ آگھرے، یا ان پر

دردناک عذاب نہ مسلط ہو جائے۔

— اس آیت میں امر الہی کی مخالفت کو عذاب کا

سبب قرار دیا گیا ہے، جو اس کے وجوب پر دلالت

کرتا ہے۔

۴- الفصيت امری، (طہ: ۶۳)

کیا تم نے میرے حکم کی نافرمانی کی۔

— اس میں امر ربانی کی عدم تعمیل کو معصیت قرار دیا گیا

ہے۔

۵- وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله

ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة، (الأعراف: ۳۳)

جب اللہ اور اس کے رسول کسی امر کا فیصلہ فرمادیں تو کسی

مومن مرد یا عورت کے لئے اختیار باقی نہیں رہتا۔

— اس آیت میں بھی قضاء امر سے امر دینا مراد ہے اور

بتایا گیا ہے کہ اس کے بعد مومن کے لئے کرنے اور نہ کرنے کا

اختیار باقی نہیں رہتا ہے، بلکہ اس کو بجالانا واجب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح متعدد حدیثیں بھی امر کے وجوب کو بتاتی ہیں، چنانچہ:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

لولا ان اشد على امتي لامرتهم بالسواك عند

كل صلوة، (۱)

اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا اندیشہ نہیں ہوتا، تو

میں انھیں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی چیز کا امر

کیا جائے تو وہ مخاطب پر واجب ہو جاتی ہے، کیوں کہ مشقت

واجبات کو ادا کرنے میں ہوتی ہے، نہ کہ مستحبات و مباحات میں۔

(۲) اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے :

ما نهيتكم عنه فاجتنبوا، وما امرتكم به فانوا منه

ما استطعتم، (۲)

میں تم لوگوں کو جس بات سے منع کروں، اس سے بچو

اور جس بات کا حکم دوں، بقدر استطاعت اسے

بجالاؤ۔

— غرض کہ امر کے بعد کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں

ہے۔

(۳) حضرت بریرہ کا واقعہ مشہور ہے، کہ جب انھوں نے

خیار عتق کے تحت اپنے شوہر مغیث رضی اللہ عنہ سے علاحدگی حاصل کرنی

چاہی اور آپ ﷺ نے ان کے شوہر کی خواہش پر انھیں اس رشتہ

پر رکن رکین رکھا۔

ابو اسحاق اسفرائینی اور ابو اسحاق کی روایت کے مطابق اکثر شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ امر اپنی اصل کے اعتبار سے ہی تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ مامور کو بار بار انجام دیا جائے۔ (۲)

کیا امر فی الفور عمل کا تقاضا کرتا ہے؟

امر مطلوبہ فعل کے فی الفور انجام دینے کا تقاضا کرتا ہے یا تاخیر؟ اس سلسلہ میں بھی اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے، ملاحظہ اللہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض احکام وقت کی قید کے ساتھ دیئے جاتے ہیں اور بعض میں وقت کی قید نہیں ہوتی، پھر جن میں وقت کی قید ہوتی ہے، ان میں بھی بعض وہ ہیں جن کے اوقات کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، ایسے احکام کو مقررہ وقت کے حد کے اندر اندر انجام دینا ضروری ہوگا، اور جن احکام کے لئے تنگ اور اس عمل کے بقدر ہی وقت ہوتا ہے، ان کو وقت شروع ہوتے ہی انجام دینا ضروری ہے اور جن عبادتوں کو وقت کی قید سے آزاد رکھا گیا ہے، جیسے نماز و روزہ کی قضاء اور کفارات وغیرہ، ان کے بارے میں ہی دراصل اختلاف ہے، ایک رائے یہ ہے کہ ترافی یعنی مہلت کے ساتھ واجب ہے، یہی حنفیہ کے نزدیک صحیح تر قول ہے، یہی امام شافعی اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہے، اور اسی کے قائل امام رازی اور علامہ آمدی ہیں، جب کہ مالکیہ، حنابلہ اور امام کرخی کا نقطہ نظر یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان میں وجوب بالغور ہے، یعنی ان احکام میں امر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو فوراً ادا کیا جائے، علامہ سکاکی اور قاضی ابوبکر الباقلائی بھی اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں، بعض حضرات نے توقف سے بھی کام لیا ہے۔ (۳)

بظاہر صحیح نقطہ نظر وہی ہے، جو حنفیہ وغیرہ کا ہے کہ اگر کوئی دلیل اور قرینہ مطلوبہ عمل کی فوری انجام دہی کے تقاضہ پر موجود نہ ہو،

کے لئے ترغیب دی، تو انہوں نے بڑی ذہانت کا سوال اٹھایا کہ کیا آپ ﷺ مجھے اس کا امر فرما رہے ہیں، انصاری ہذا لک، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نہیں بلکہ میں محض سفارش کر رہا ہوں، انصاری شافعی، چنانچہ حضرت بریرہؓ نے: "اش قبول نہیں فرمائی، (۱) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کو بتلاتا ہے، اگر امر وجوب کو نہ بتاتا، تو انہیں یہ پوچھنے کی حاجت نہیں تھی۔

عقل اور عرف کا بھی یہی تقاضا ہے، کیوں کہ جب کوئی بڑا اپنے چھوٹے کو امر کے صیغہ کے ساتھ کسی بات کا حکم دیتا ہے اور وہ اس پر عمل نہیں کرتا ہے تو اس کو مخالفت اور نافرمانی تصور کیا جاتا ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ امر کا صیغہ وجوب کو بتاتا ہے، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔

کیا امر تکرار کا مستقاضی ہے؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امر محض کسی چیز کا مطالبہ کرتا ہے وہ تکرار اور اس کے بار بار کئے جانے کا مقتضی نہیں یعنی مامور ایک مرتبہ بھی اس کو انجام دے دے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے اس مطالبہ کی تکمیل کر دی ہے، ہاں البتہ اگر اس کو کسی ایسے سبب اور علت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا جو بار بار ظہور میں آتے رہتے ہیں تو اس علت کے مکرر ہونے کی وجہ سے مامور کی بھی مکرر تعمیل واجب ہوگی، جیسے کہ نماز کا حکم دیا گیا اور مخصوص اوقات کو اس کے لئے سبب قرار دیا گیا تو چوں کہ یہ سبب بار بار آنے والا ہے اس لئے نماز کی ادائیگی کا حکم بھی بار بار ہوگا۔

یہی رائے امام ابو حنیفہؒ، علامہ آمدی، ابن حابط مالکی، قاضی بیضاوی اور سبکی کی روایت کے مطابق اکثر شوافع کی ہے، امام غزالی نے بھی یہی لکھا ہے، اس کے برخلاف ابو اسحاق شیرازی،

(۲) ارشاد الفحول ۹۷، المستصفیٰ ۸۷/۲

(۱) مخاریج ص ۵۲۹۳، شفاعۃ المومنین فی زوج بویرة

(۳) دہینے فوائد الرحمن مع المستصفیٰ ۸۱-۸۲

تو امر علی الفور تعمیل کے ضروری ہونے کی دلیل نہیں۔

کیا امر مامور کی ضد کی ممانعت ہے؟

امر کے سلسلہ میں ایک اصولی مسئلہ یہ بھی ہے کہ ایک بات کا حکم دینا کیا اس کی ضد سے ممانعت ہے یا ایسا نہیں؟

اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ کبھی تو مامور کی ایک ہی متعین ضد ہوتی ہے جیسے ایمان کی ضد کفر، سکون کی حرکت، اس صورت میں تو بالاتفاق ایک چیز کا حکم دینا اس کی ضد سے روکنا اور منع کرنا ہوگا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی مختلف ضدیں ہوتی ہیں، مثلاً کھڑے ہونے کی ضد بیٹھنا بھی ہے، سجدہ کی حالت میں رہنا بھی ہے، لیٹنا بھی ہے، اس صورت میں امام غزالی، ابن حابط مالکی اور امام جوینی کے نزدیک کھڑے ہونے کا حکم تمام اضداد سے ممانعت سمجھی جائے گی اور سمجھا جائے گا کہ بیٹھنا، سجدہ کرنا اور لیٹنا سبھی ممنوع ہیں، جب کہ حنفیہ، شوافع اور محدثین کے نزدیک یہ ان اضداد میں سے کسی ایک سے ممانعت سمجھی جائے گی، سبھوں سے نہیں اور اس کا فیصلہ کہ کس سے ممانعت مقصود ہے؟ قرآن سے کیا جائے گا۔

پھر امام رازی، قاضی ابوزید دیوبند، امام سرخسی اور صدر الاسلام کے نزدیک ایک چیز کا حکم اس کے ضد کی کراہت کی دلیل سمجھی جائے گی اور بعض کے نزدیک حرمت کی۔ (۱)

امر بالمعروف

”مَعْرُوف“ اسلام میں بھلائی اور نیکی کو کہتے ہیں، قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر اسی معنی میں اس لفظ کا استعمال ہوا ہے اور درحقیقت یہ قرآن کی بڑا بلیغ اور نادر تعبیر ہے، اس لئے کہ معروف

لغت میں ایسی بات کو کہتے ہیں جو مشہور ہو اور جس کا عام چلن ہو، قرآن مجید بھلائی کے لئے معروف کا استعمال کر کے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ نیکیاں معاشرہ میں اس قدر عام ہو جائیں کہ وہ معاشرہ کا چلن بن کر رہ جائیں۔

اور ”امر“ کے معنی پوری قوت کے ساتھ کسی بات کی دعوت اور حکم کے ہیں، اس طرح امر بالمعروف کے دائرہ میں وہ تمام صورتیں آجائیں گی جس کے ذریعہ خیر کو نافذ کیا جائے یا اس کی دعوت دی جائے، لہذا نظام حکومت، قضاء و عدل، حکامہ، مظالم جہاد وغیرہ سبھی امر بالمعروف ہی کا حصہ قرار پائیں گے۔ (۲)

امر بالمعروف کا حکم

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یعنی نیکی کی طرف بلانا اور برائیوں سے روکنا ایک اہم فریضہ ہے، جس کا قرآن میں کم سے کم ۱۰/۱۰ مواقع پر ذکر کیا گیا ہے، یہ تو خاص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ ہیں، لیکن اس کے علاوہ امر بالمعروف کے مقصد کو ظاہر کرنے والی دوسری تعبیرات تبلیغ، انداز و تبشیر، دعوت، اور شہادت حق وغیرہ کو بھی شامل کر لیا جائے، تو پھر تو اس کی تعداد بہت بڑھ جائے گی۔

اس فریضہ کو جس اہمیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس کی وجہ سے بعض حضرات نے تو اسے فرض عین قرار دیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک یہ فرض کفایہ ہے، چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

ان العلماء اتفقوا علی ان الامر بالمعروف
والنہی عن المنکر من فروض الکفایۃ ولم
یخالف دلیک إلا النور، (۳)

(۱) حصول المامول من علم الاصول: ۱/۳۶-۳۷، ارشاد الفحول: ۱۰۲

(۲) سید شریف کے الفاظ میں ”هو الارشاد الی المرامد المنحیة“ کتاب التعریفات: ۱۶

(۳) روح المعانی: ۲۱/۳۱

متعلق ہوں، اور حقوق خاص سے وہ حقوق جن کا تعلق انفرادی معاملات سے ہوں۔ (۲)

امساک بالمعروف

لفظ ”طلاق“ کے ذریعہ ایک یا دو طلاق دینے کو ”طلاق رجعی“ کہتے ہیں اور اس طلاق کے بعد مرد کو اس کا حق حاصل رہتا ہے کہ وہ بیوی کو لوٹالے، یہ تو ایک قانونی حق اور اختیار ہے، اس کے ساتھ شریعت شوہر کے ضمیر اور اس کی دیانت سے ”اخلاقی التماس“ کرتی ہے کہ اگر بیوی کو صحیح طریقہ سے رکھنا ہو اور اللہ کی قائم کی ہوئی حدود کو پورا کرنا ہو تو اسے لوٹائے ورنہ عدت گزر جانے دے تاکہ زوجین کی علاحدگی عمل میں آجائے۔

چنانچہ حدود اللہ کو قائم رکھنے اور زوجین کے باہمی حقوق کی رعایت کرنے کا نام قرآن مجید کی اصطلاح میں ”امساک بالمعروف“ ہے، (المائدہ ۲۲۹) ازدواجی زندگی کے بارے میں شریعت کا حکم یہی ہے کہ یا تو بھلے طریقہ پر رشتہ کو باقی رکھا جائے، یا درست طریقہ پر علاحدگی (تسریع بالا حسان) اختیار کی جائے۔

الملاحہ

”الملاحہ“ کے معنی دودھ پلانے کے ہیں، خود حدیث میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ (۳)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت میں اگر عورت ایک قطرہ دودھ بھی بچہ کو پلاوے تو رضاعت کی حرمت پیدا ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں تفصیلی احکام ”رضاعت“ کے ذیل میں ذکر کئے جائیں گے۔

اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض کفایہ میں سے ہے، چند لوگوں کے سوا سمجھوں کا اس پر اتفاق ہے۔

— امام غزالی — بھی تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے، اور بتایا ہے کہ امر بالمعروف فرض کفایہ ہے نہ کہ فرض عین (۱) — فرض کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اتنے لوگ اس کو انجام دینے والے موجود ہوں، جن سے امر بالمعروف کا مقصد حاصل ہو جائے، اور یہ ضرورت پوری ہو جائے، اگر امت میں کچھ لوگ امر بالمعروف کے کام میں لگے ہوں، لیکن وہ اتنی تعداد میں نہیں ہوں کہ اس ضرورت کو پوری کر سکیں، تو یہ فرض کفایہ کی ادائیگی کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

شعبۂ احتساب

اسلامی حکومت میں ایک ایسا شعبہ بھی ہے جس کی بنیاد خالص ”امر بالمعروف“ پر ہے، اس شعبہ کو ”احتساب“ کہتے ہیں اور لفظ احتساب کے تحت اس کی بعض تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

چنانچہ احتساب کے تحت فقہاء نے امر بالمعروف کی تین صورتیں بتائی ہیں، ایک وہ حقوق جو صرف اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں، دوسرے وہ جو بندوں کے حقوق سے متعلق ہیں، تیسرے وہ جو اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مشترک ہیں، پھر حقوق اللہ بھی دو طرح کے ہیں، ایک وہ جن کے مامور افراد ہیں، دوسرے وہ جن کا تعلق جماعت سے ہے، اسی طرح حقوق العباد بھی دو قسم کے ہیں، حقوق عام، حقوق خاص، حقوق عام سے وہ حقوق مراد ہیں جو عام انسانی ضروریات اور جماعت کے مفاد سے

(۲) قاضی ابوالحسن ماورقی، الاحکام السلطانیة، باب ۳۰ (ملخصاً)

۱۔ احکام علوم الدین ۲۶۹/۴

(۳) مسلم، عن ام الفضل ۴۶۹/۱، باب لا تحرم المصۃ ولا المصتان ولا الملاحۃ ولا الاملاحان

املاک مرسلہ

”املاک مرسلہ“ سے مراد ایسی ملکیت ہے جس میں سبب

ملک معلوم نہ ہو۔ (۱)

قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہوگا

قاضی کا فیصلہ یہ ظاہر تو بہر حال نافذ ہوگا، لیکن باطناً بھی نافذ ہوگا یا نہیں؟ مثلاً اگر ایک شخص نے کسی عورت پر بیوی ہونے کا دعویٰ دائر کر دیا، گواہوں کے ذریعہ اس کو ثابت کر دیا، حالاں کہ دراصل وہ میاں بیوی نہ تھے تو قاضی صاحب اگر عدلی کے حق میں فیصلہ کر دیں تو فیصلہ تو نافذ ہو کر رہے گا اور ظاہری احکام کے لحاظ سے وہ زن و شوہر ہی رہیں گے لیکن کیا ازراہ دیانت مرد کے لئے اس سے ہم بستری اور عورت کے لئے مرد کو اپنے نفس پر قدرت دینا جائز ہوگا یا عند اللہ وہ اس کے لئے ماخوذ ہوں گے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی کے یہاں قاضی کے یہ فیصلے صرف ظاہری طور پر نافذ ہوں گے، باطن اس پر عمل کرنے کی صورت میں گناہ ہوگا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک معاملات (عقود) میں اس قسم کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوگا اور بہ باطن بھی، مثلاً مذکورہ صورت میں امام ابوحنیفہ کے یہاں ان مرد و عورت کا باہمی جنسی ربط بھی جائز ہوگا، البتہ عدلی کا یہ جھوٹا دعویٰ بجائے خود گناہ کا کام ہوگا اور اس کے لئے عند اللہ باز پرس ہوگی۔

املاک مرسلہ کا خصوصی حکم

مگر املاک مرسلہ میں امام ابوحنیفہ اور تمام فقہاء کے نزدیک

قاضی کا فیصلہ باطن نافذ نہیں ہوگا، (۲) مثلاً کسی شخص نے کسی کی مقبوضہ زمین پر اپنی ملکیت کا دعویٰ دائر کر دیا اور دو جھوٹے گواہ بھی پیش کر دیئے اس طرح قاضی نے اصول قضاء کے مطابق ان کے حق میں فیصلہ بھی کر دیا، حالاں کہ وہ جان رہا ہے کہ میرا دعویٰ غلط تھا، ان حالات میں قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے اس شخص کے لئے اس زمین کا استعمال جائز نہ ہوگا اور اس سے فائدہ اٹھانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں کسی کی چرب زبانی کی بنا پر اس کے لئے ناحق فیصلہ کر دوں تو اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دوں گا۔ (۳)

ائم

لغوی معنی جڑ، بنیاد اور اصل کے ہیں، (۴) عرف میں ماں کو اور ازراہ مجاز ثانی اور دادی کو کہتے ہیں، قرآن نے بھی ام کو اس وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے، حرمت علیکم امہاتکم۔ (سبا، ۱۲۳) اسلام میں اللہ کے بعد ”والدین کے حقوق“ کو اور والدین میں بھی ”ماں“ کے حقوق کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ بال بچوں کی پرورش اور نشوونما میں اس کے تخم وجود کی آبیاری سے لے کر بالغ ہونے تک ماں جس طرح اپنے آپ کو اولاد پر غار کرتی ہے وہ اللہ کی ”ربانیت“ اور حکمت کا حیرت انگیز کرشمہ ہے۔

ماں کے حقوق کی اہمیت

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا،

(۲) الہدایہ ۳/۲۳۳، رحمة الامة ۴۱۰

(۱) قواعد الفقہ ۱۹۳

(۳) بحاری ۲/۲۵۰، باب قصی بہ بحق احبہ، مسلم عن ام سلمة ۴/۲، باب بیان حکم الحاكم لا یعبیر بالاطر

(۴) راغب اصفہانی، المعجم المحیط، مقال لکل ملکان اصلاً لوجود شیء او ترسفة او اصلاحہ او سدثہ ام ”اور غلیظ ن تعیہ میں“ کمل شیء صم الیہ ماسر

ما یلیہ یسمی اما ”قواعد الفقہ ۱۹۸

کے بطن سے پیدا ہوا، اس سے بھی جس کا دودھ پیا اور اس سے بھی جو اس کے باپ کی بیوی ہے یا رہ چکی ہے یعنی سوتیلی ماں، (۱۰) اسی طرح پردہ کے معاملہ میں بھی ان سب کے احکام یکساں ہیں، ان تینوں ہی کا چہرہ، ہاتھ، پیٹھ، بازو دیکھنا اس شخص کے لئے جائز ہے۔

حقیقی ماں کے خصوصی احکام

ان کے علاوہ حقیقی ماں کے کچھ خصوصی احکام بھی ہیں۔

(۱) ان میں ایک "حق حضانت" اور پرورش ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوجین میں تفریق کی صورت میں بالغ ہونے تک لڑکیوں کی اور ۸ سال کی عمر تک لڑکوں کی پرورش کا حق ماں کو ہوگا اور وہی اس کی زیادہ مستحق ہوگی، (۷) چنانچہ حضرت عمرؓ اور ان کی اہلیہ کے درمیان عاصم بن عمرؓ کے سلسلہ میں اختلاف ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے ماں کو پرورش کا زیادہ مستحق قرار دیا اور حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ بچہ کے حق میں اس کی ماں کا تھوک تمہارے شہد سے بہتر ہے، (۸) عہد رسالت میں بھی ایک واقعہ اسی نوعیت کا پیش ہوا تو آپ ﷺ نے ماں کو زیادہ مستحق قرار دیا۔ (۹)

البتہ اگر وہ کسی ایسے مرد سے شادی کر لے جو اپنی قربت کے اعتبار سے اس بچہ کے لئے محرم نہ ہو تو اب یہ حق پرورش اس کو حاصل نہ رہے گا؛ اس لئے کہ اس صورت میں اس کے لئے بچہ کے ساتھ پوری طرح حسن سلوک ممکن نہ ہوگا، البتہ اگر کسی ایسے مرد سے نکاح کر لے جو اس بچہ کے لئے محرم ہو تو یہ حق حاصل رہے گا (۱۰)، مثلاً

میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا "تمہاری ماں" اس نے پوچھا پھر کون؟ آپ ﷺ نے پھر یہی جواب دیا، یہاں تک کہ چوتھی دفعہ آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا "تمہارے باپ" (۱) آپ ﷺ نے ماں کی اور ماں کی نسبت سے خالہ کی خدمت کو گناہ کا کفارہ قرار دیا ہے، (۲) ایک روایت میں ہے کہ جنت ماں کے قدموں کے نیچے ہے، (۳) والدین کی طرف اک نگاہ محبت ڈالنے کو بھی نیکی قرار دیا گیا۔ (۴)

والدہ سے حسن سلوک کا حکم کفر کے باوجود ہے، چنانچہ سیدنا حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی حضرت اسماءؓ سے مروی ہے کہ میرے پاس میری ماں آگئی جو ابھی مشرک ہی تھیں، میں نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ میری ماں آئی ہیں جو اسلام سے بیزار ہیں، کیا میں ان کے ساتھ بھی اچھا برتاؤ کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا "ہاں" اچھا سلوک کرو۔ (۵)

مگر یہ حسن سلوک کی حد تک ہے، کسی ایسے معاملہ میں والدین کی اطاعت نہیں کی جائے گی جس سے اللہ تعالیٰ کی اور اس کے دین کی مخالفت ہوتی ہو۔

مشترک احکام

فقہی احکام کے اعتبار سے "ماں" تین طرح کی ہیں، حقیقی، سوتیلی اور رضاعی، بعض احکام میں یہ تینوں ہی مشترک ہیں، مثلاً بیٹے کے لئے ان سبھوں سے نکاح حرام ہے، اس سے بھی جس

(۱) بخاری ۸۸۳/۲، باب من احق الناس بحسن الصحبة، مسلم ۳۱۲/۲، باب من اوالدس ابھما احو بہ، ترمذی ۱۱۰۲، باب ملحد، فی برہ مالہ

ابوداؤد، عن ہز بن حکیم عن امیہ عن حدہ، باب فی بر الوالدین، (۲) ترمذی ۱۱۰۳، باب ملحد، فی بر الحالۃ

(۳) عن معاویہ بن حاتم، الجامع الصغیر للسیوطی ۷۵۴/۳، حدیث نمبر ۳۶۳۳

(۴) عن ابن عباس مینہقی (۵) بخاری ۸۸۳/۳، باب صلة الوالد المشرک

(۶) حرمت علیکم امہاتکم، (النساء: ۲۳)

(۷) حوالہ سابق (۸) ابو داؤد، ۳۲۰/۱، باب من احق مالولد

(۱۰) فدوری ۱۹۳، حوالہ سابق میں اس حدیث کا ذکر آیا، میں حضور ﷺ کا یہ فقرہ مروی ہے مالہ تمکھی احداً

اسی لڑکے کے چچا نے نکاح کر لے۔

حق پرورش کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ماں اور اس کی طرف کے قرابت دار مقدم ہوں گے یعنی دادی کے مقابلہ ثانی، پھوپھی کے مقابلہ ثالثہ اور صرف باپ شریک بہن کے مقابلہ ماں شریک بہن کو اس معاملہ میں اولیت حاصل ہوگی۔ (۱)
(تفصیل کے لئے دیکھئے: حضانت)

ماں کا نفقہ

(۲) دوسرے اولاد پر اپنی ماں کا نفقہ اور اس کی ضروریات کی کفالت واجب ہوگی، بشرطیکہ ماں محتاج ہو اور خود ملکتی نہ ہو اور بیٹا بھی اس کی استطاعت رکھتا ہو، یہ نفقہ اس وقت بھی واجب ہوگا جب ماں کافرہ ہو جیسا کہ حضرت اسماء بنت ابی بکر کی مذکورہ روایت میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

ماں کا نفقہ اولاد کو تنہا ادا کرنا پڑے گا، ماں کے والدین یا بھائی بہن وغیرہ پر اولاد کی موجودگی میں جو اس ذمہ داری سے مہدہ برآں ہو سکتے ہیں، نفقہ کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ (۲)
(تفصیل کے لئے دیکھئے: نفقہ)

ماں کا موروثی حق

(۳) ماں ان رشتہ داروں میں سے ہے جس کے وارث ہونے پر اُمت کا اجماع ہے جو کبھی بھی اپنی اولاد کے متروکہ سے محروم نہیں ہو سکتی۔

حصہ شری کے اعتبار سے ماں کی تین حالتیں ہیں، ایک تنہائی، جب کہ متوفی کا بیٹا یا پوتا یا دو بھائی یا دو بہن نہ ہوں اور چھٹا حصہ ۱/۶ جب کہ متوفی کا بیٹا، پوتا یا دو بھائی یا بیٹی یا پوتی موجود ہو،

تیسری حالت ثلث مابقیہ کی ہے اور وہ صرف دو صورتوں میں ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ متوفی ماں باپ اور بیوی کو چھوڑے تو بیوی کو دینے کے بعد جو مال بچے اس کا تنہائی ماں کو ملے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ متوفیہ ماں باپ اور شوہر کو چھوڑے تو شوہر کو دینے کے بعد جو مال بچے اس کا تنہائی ماں کو ملے گا۔

ماں کی موجودگی میں دادی اور ثانی وراثت سے محروم ہو جائیں گی۔

سوتیلی ماں کے بعض احکام

سوتیلی ماں یعنی جس سے باپ نے نکاح کیا ہو، وہ اس شخص پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے، چاہے باپ کی اس سے ہم بستری کی نوبت آئی ہو یا نہ آئی ہو، (نسائہ، ۲۳) سوتیلی ماں کی وہ اولاد جو اس شوہر سے نہ ہو کسی اور سے ہو، سے نکاح حلال ہوگا، مثلاً زینب زید کی سوتیلی ماں ہے اور زینب کو زید کے باپ کے علاوہ کسی اور شوہر سے لڑکی ہے، تو یہ لڑکی زید کے لئے حلال ہوگی، اس لئے کہ نسب کی وجہ سے حرمت یا تو باپ میں اشتراک کی وجہ سے ہوتی ہے یا ماں میں یا دونوں میں اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ دونوں کی ماں بھی الگ ہیں اور باپ بھی الگ۔



امی سے مراد ایسا شخص ہے، جو تحریر کے فن سے واقف نہ ہو، من لا یکتب، (۳) یعنی نہ لکھ سکتا ہو اور نہ لکھی ہوئی چیز کو دیکھ کر پڑھ سکتا ہو، بعض دفعہ مطلقاً جمل شخص پر بھی امی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

مصحف دیکھ کر نماز میں قرأت

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک بدرجہ ضرورت ایسے

آدمی کے لئے جسے نماز کے لئے قرآن کی ضروری مقدار بھی یاد نہ ہو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ قرآن مجید مصحف میں یا کسی اور طرح دیکھ کر پڑھ لے البتہ اس میں کراہت ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس لئے امام صاحب کے یہاں وہ آدمی بھی جو قرآن پڑھنا بالکل نہ جانتا ہو اور وہ شخص بھی جسے زبانی یاد نہ ہو اور دیکھ کر پڑھنے پر قادر ہو "امی" ہے۔ (۱)

امی کی نماز کا طریقہ

امی کا حکم یہ ہے کہ نماز کی اہمیت کے پیش نظر وہ اسی طرح نماز ادا کرتا اور صرف نمازیوں کی طرح نفل و حرکت پر اکتفا کرتا رہے، لیکن دوسری طرف پوری طرح اس سعی پیہم میں لگا رہے کہ نماز کے لئے مطلوبہ قرآن کی ضروری مقدار اسے یاد ہو جائے۔

امی کی امامت

امی کے لئے خواندہ لوگوں کی امامت درست نہیں اور نہ یہ بات جائز ہے کہ خواندہ آدمی کی موجودگی میں وہ اس کی اقتداء کرنے کے بجائے تنہا نماز ادا کرے البتہ فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ امی امیوں کی یا کوئٹوں کی امامت کرے۔ (۲)

طلب علم کی ضروری مقدار

یہی حکم زندگی کے دوسرے مسائل اور ابواب میں بھی ہے کہ خود اس شخص کی زندگی کے لئے جن احکام شرعیہ کا جاننا ضروری ہو، مثلاً نکاح و طلاق، نفقہ و حقوق، تاجروں کے لئے تجارت، کاریگروں کے لئے صنعت وغیرہ کے احکام کا حاصل کرنا اور سیکھنا اس کے حق میں فرض ہے اور اس میں اس کی بجز ماننا خواندگی کی وجہ

سے جو گناہ سرزد ہو، اندیشہ ہے کہ عند اللہ ان کی بابت مواخذہ ہو، چنانچہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا

طلب العلم فريضة على كل مسلم . (۳)

علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان شخص پر فریضہ ہے۔

یہ حدیث متعدد سندوں سے اور مختلف راویوں سے منقول ہے، لیکن اہل فن کے نزدیک بھی ضعیف ہیں، لیکن بعض اہل علم نے تعدد طرق کی وجہ سے اس حدیث کو معتبر مانتا ہے، چنانچہ علامہ سیوطی نے ان الفاظ کے ساتھ منقول روایتوں کو صحیح قرار دیا ہے، علامہ زرکشی نے لکھا ہے، "روی عن طرق تبلغ رتبة الحسن، یہی بات مزنی وغیرہ سے منقول ہے (۴) — البتہ اس پر "مسلمہ" کا اضافہ بے اصل ہے، اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

(لفظ "جہل" کے تحت ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ کن صورتوں میں تاواقیف کا اعتبار ہوگا اور کن صورتوں میں نہیں؟)۔

امیر

حکومت اسلامی کے سربراہ اعلیٰ کو فقہ کی اصطلاح میں "امیر"؛ "امیر المؤمنین" وغیرہ کہتے ہیں، خلیفۃ المسلمین، امام اعظم، امام اکبر اور سلطان کے الفاظ سے بھی اسی عہدہ کو تعبیر کیا جاتا ہے اور ابن خلدون کے الفاظ میں امارت نام ہے۔

خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين

ومساسة الدنيا . (۵)

دین کی حفاظت اور دنیا کے معاملات میں تدبیر و نظم کے سلسلہ میں صاحب شریعت کی نیابت کا نام ہے۔

(۲) العناوی الہندیہ ۸۵۰-۸۶، خلاصۃ العناوی ۹۹/۱

(۱) خلاصۃ العناوی ۹۸/۱

(۳) ابن ماحہ ۲۰/۱، باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم

(۴) دیکھئے، الجامع الصغیر فیض القدیر، ج ۱، ص ۵۲۶۳-۵۲۶۶، ۸/۳-۲۶۷

(۵) مقدمہ ابن خلدون ۱۹۱

امیر المؤمنین کا لقب

سب سے پہلے یہ لقب حضرت عمرؓ نے اختیار فرمایا، اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ "خليفة الرسول" (رسول ﷺ کے جانشین) کہلاتے تھے، اس طرح حضرت عمرؓ کو "خليفة خليفة الرسول" (رسول ﷺ کے جانشین کا جانشین) کہا جانے لگا، ظاہر ہے اس طویل نام کی ادائیگی دشوار تھی، دوسری طرف اسلام سے پہلے بھی امیر کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور صحابہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو امیر مکہ اور امیر حجاز کہا کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں بھی کسی نے ان کو خلیفۃ رسول اللہ کے بجائے "امیر المؤمنین" کے لفظ سے مخاطب کیا اور حضرت عمرؓ نے اس تعبیر کے سبک ہونے کی وجہ سے اس کو پسند فرمایا، پہلی دفعہ اس لقب کا استعمال عبداللہ بن جحش، عمرو بن عاص، مغیرہ بن شعبہ یا حضرت بریدہؓ نے کیا۔ (۱)

امیر کے اوصاف

امیر کی اہلیت کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہو، غیر مسلم مسلمانوں کا امیر نہیں ہو سکتا جیسا کہ قرآن میں لکھا ہے: "اولی الامر منکم" (النساء: ۵۹) کہ یہ امیر تمہیں میں سے ہو، (۲) دوسرے وہ مرد ہو، اسلام نے عام انسانی حقوق میں مرد و عورت کے درمیان ضرور مساوات و برابری کا معاملہ کیا ہے، مگر معاشرہ میں دونوں کے دائرہ کار ایک دوسرے سے علاحدہ رکھے ہیں، اجتماعی مسائل امارت و جہاد وغیرہ کی ذمہ داری مردوں پر رکھی گئی ہے؛ اس

لئے کہ فطری صلاحیت کے لحاظ سے یہ خدمت انھیں کے لئے زیادہ سوزوں ہیں، چنانچہ یورپ کی تمام تر آزادی و مساوات اور سیاسی میدان میں عورتوں کی تک و دو اور ان کی حوصلہ افزائی کے باوجود دیکھا جاسکتا ہے کہ کتنی ایسی عورتیں ہیں جو ان ذمہ دار عہدوں پر فائز ہوئی ہیں۔

تیسرے وہ بالغ ہو، نابالغ کی امامت درست نہیں، چوتھے وہ عادل ہو یعنی وہ اپنی اخلاق و کردار کا حامل، صالح اور نیکیوں پر عمل پیرا اور برائیوں سے مجتنب ہو، پانچویں وہ بہادر و جری ہو، چھٹے وہ صاحب علم اور سیاسی تدبیر و بصیرت سے آراستہ ہو، ساتویں وہ عاقل اور ذی ہوش ہو، پاگل، بے شعور نہ ہو، آٹھویں وہ غیر معمولی جسمانی نقص کا شکار نہ ہو، مثلاً بصارت، گویائی، سماعت سے محروم نہ ہو، ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے نہ ہوں، نویں آزاد ہو غلام نہ ہو۔ (۳)

امیر کے قریشی ہونے کا مسئلہ

دسویں شرط عام طور پر فقہاء نے قریشی ہونے کی لکھی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الائمة من قریش" (۴) پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلیفہ کے انتخاب کا مسئلہ درپیش ہوا اور انصار نے خواہش کی کہ مہاجرین اور انصار دو میں سے ایک ایک امیر ہو تو حضرت ابو بکرؓ نے اس کی تردید کرتے ہوئے یہ حدیث سنائی، پھر تمام صحابہ کا اس پر اتفاق ہو گیا اور سکھوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی امامت سے اتفاق کر لیا، (۵) — اس طرح امیر کے لئے نسبتاً قریشی

(۱) مقدمہ ابن خلدون: ۲۲۷

(۲) رد المحتار ۱/ ۵۱۲

(۳) مدر الدین محمد بن حماد، تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام، ۶۸ (ترجمہ مطبوعہ حیدرآباد)، وقاصی ابو الحسن ماوردی ۵ (مطبوعہ دارالترجمہ حیدرآباد) و عبد الرحمن بن خلدون المقدمة، ف ۲۶، ص ۱۹۳ (مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد، مصر) و شہ ولی اللہ دہلوی حجة الله البالغة ۲/ ۱۳۷

(۴) مجمع الزوائد ۵/ ۳۵۷، حدیث نمبر: ۸۹۷، الخلافة فی قریش والناس تبع لهم

(۵) بخاری ۱/ ۵۱۷، باب قول النبی ﷺ لو كنت متخذًا خليلاً

ہونے کی شرط حدیث کے علاوہ اجماع اُمت سے بھی ثابت ہوئی۔
مگر فقہاء کا اس مسئلہ پر اتفاق نہیں ہے، ابن خلدون نے
قاضی ابوبکر باقلانی سے نقل کیا ہے کہ وہ اس شرط کے قائل نہ تھے،
قاضی عبدالرحمن نے بھی اس میں اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھا
ہے فی اشعارها خلاف (۱) اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی رائے
نقل کی گئی ہے، (۲) اور اس نقطہ نظر پر بھی مختلف دلائل ہیں :

اول تو متعدد احادیث ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ ایک ناک کٹنا غلام یا حبشی غلام بھی تم پر امیر بنایا جائے، تو تم
اس کی اطاعت سے دستکش نہ ہو، (۳) دوسرے حضرت عمر فاروق رضی اللہ
نے اپنے وصال کے وقت چھ صحابہ کو نامزد کرتے ہوئے فرمایا کہ ان
میں سے کسی کو امیر منتخب کر لیا جائے اور اگر حضرت حذیفہ کے مولیٰ
سالم ہوتے تو ہم انھیں کو خلیفہ بناتے، (۴) اس کے علاوہ اسلام کا
مجموعی مزاج جو نسبی بالائری اور کمتری کا قائل نہیں، بھی اس کو قبول
نہیں کرتا۔

چنانچہ سیاسیات اور عمرانیات کے ماہر ابن خلدون کی رائے
میں اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قریشی ہونا ضروری ہے؛ بلکہ یہ ہے
کہ قریشی کو عربوں میں جو قوت، وقار، عددی کثرت، جرأت و
بہادری اور شجاعت حاصل تھی اس کے تحت دراصل وہی اس ذمہ
داری سے عہدہ برآ ہو سکتے تھے اور انھیں پر عربوں کا اتفاق ہو سکتا تھا،
وہ کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے کہ محض خاندانی نسبت اور شرافت کے باعث
ان کو یہ شرف بخشا گیا تھا، اس لئے ہر زمانہ میں وہی خاندان اور گروہ
”امارت عظمیٰ“ کا مستحق ہوگا جو اس طرح شوکت و جرأت رکھتا ہو غلبہ

قوت سے بہرہ مند ہو اور لوگوں کا اس پر اتفاق ممکن ہو۔ (۵)
متاخرین علماء میں شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کا رجحان بھی
اسی طرف معلوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قریش کو یہ امتیاز بخشے
جانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے فخر کا ذریعہ اسلام تھا، اس لئے فطری
طور پر ان کے اندر حمیت ایمانی اور غیرت اسلامی زیادہ رہی ہوگی،
نیز خلیفہ کو ایسا ہونا چاہئے کہ اس کی خاندانی وجاہت اور حسب و
نسب کی بنا پر ان کی اطاعت میں لوگ نفرت محسوس نہ کریں، وہ
بہادر، جنگجو، ریاست و حکومت میں مشہور اور تجربہ کار قوم سے تعلق
رکھتا ہو اور یہ ساری باتیں قریش میں جمع تھیں۔ (۶)

اور دراصل اسی سیاسی مصلحت اور قریش کی اہمیت کو پیش نظر
رکھ کر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ جیسے زیرک آدمی نے کہا تھا کہ انصار پر
عربوں کی رائے متفق نہ ہو سکے گی، (۷) اس لئے غالباً زیادہ صحیح
رائے وہی ہے جس کا اظہار ابن خلدون وغیرہ نے کیا ہے، اور
ہمارے زمانہ میں اکثر علماء کا رجحان اسی طرف ہے۔

اب رہ گئی وہ حدیث تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اس روایت کو حکم کے
بجائے پیشگوئی اور خبر پر محمول کیا جائے اور سمجھا جائے کہ یہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم نہیں بلکہ ایک پیشگوئی کی تھی کہ میرے بعد
قریش ہی خلیفہ بنتے رہیں گے جو اس طرح پوری ہوئی کہ عہد عباسی
کے اختتام تک انھیں میں سے خلیفہ ہوتے رہے ورنہ تو آخری دور
میں ترکوں کی خلافت پر مسلمانوں کا اجماع اور اتفاق ہو گیا تھا اور
پورے عالم اسلام نے ایک عرصہ تک عثمانی ترکوں ہی کی امارت
میں اپنی زندگی بسر کی۔

(۲) مولا ابوالورثہ خیمیری فیض الملوٰی علی صحیح المخلوی ۳/۳۹۸

(۱) المواقف، ۸/۳۵۰

(۳) بخاری، عن انس ۳/۱۰۵۷ اسباب السمع والطاعة للامام مالم تکن معصية

(۵) مقدمہ ابن خلدون ۱۹۵-۱۹۶ (ملخص و مستفاد)

(۴) مقدمہ ابن خلدون ۱۹۳

(۷) ابن اثیر، تاریخ الکامل ۲/۱۲۵

(۶) حجة الله البالغة ۳/۱۳۷

امیر کا انتخاب

یہ تو واضح ہے کہ اسلام بادشاہت اور خاندانی آمریت کا قائل نہیں ہے بلکہ امارت اور مسلمانوں کے انتخاب اور رائے کے ذریعہ وجود میں آنے والی قیادت کا قائل ہے، وہ محض پیدائش اور خاندانی طور پر کسی کو یہ منصب جلیل سوچنے کا روادار نہیں بلکہ صلاحیت اور قابلیت کو اس کے لئے معیار بناتا ہے۔

اسلام کے قرن اول میں ہمیں خلیفہ کے انتخاب کی متعدد صورتیں ملتی ہیں :

○ رائے عامہ کے ذریعہ امیر کا انتخاب عمل میں آئے جیسا کہ سیدنا حضرت ابوبکر صدیق ؓ کا انتخاب سقیفہ بنی ساعدہ میں سیدنا حضرت ابوبکر صدیق ؓ کی بیعت پر عام مسلمانوں کا اتفاق ہو گیا اور لوگوں نے بیعت کر لی، (۱) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ارباب حل و عقد میں سے حاضرین کا بیعت کر لینا کافی ہے، ضروری نہیں کہ پورے ملک کی رائے عامہ معلوم کر لی جائے۔

○ دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ امیر ارباب حل و عقد اور ذی رائے حضرات کے مشورہ سے کسی آدمی کو نامزد کر دے جیسا کہ سیدنا حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے حضرت عمر فاروق ؓ کو خلافت کے لئے نامزد فرمایا اور تمام مسلمانوں نے اس پر لبیک کہا، مگر فقہاء کا رجحان اس طرف ہے کہ ایسی صورت میں امیر کے لئے خود اپنے باپ یا بیٹے کو ولی عہد نامزد کرنا درست نہیں۔ (۲)

○ تیسری صورت یہ ہے کہ امیر المؤمنین ایک مجلس شوریٰ مقرر کر دے اور کہہ دے کہ ان میں سے جس پر اتفاق ہو جائے وہی

خلیفہ ہو تو اس کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ سیدنا حضرت عمر ؓ نے اپنے بعد چھ آدمیوں کی ایک مجلس قائم کی جن کے ارکان حضرت علی، حضرت عثمان، عبدالرحمن ابن عوف، سعد بن ابی وقاص، زبیر بن عوام اور طلحہ بن عبید اللہ ؓ تھے، کہ ان میں سے باہمی اتفاق رائے سے کوئی ایک خلیفہ ہو جائے گا اور مشورہ کے لئے حریذ ایک رکن اپنے صاحبزادے عبداللہ بن عمر ؓ کو نامزد کیا کہ یہ خلیفہ تو نہ بنیں گے، البتہ مشورہ دیں گے۔ (۳)

چنانچہ حضرت عمر ؓ کے بعد چار اصحاب اپنے حق سے دست بردار ہو گئے، حضرت علی ؓ اور حضرت عثمان غنی ؓ بیعت ہو گئے، حضرت عبدالرحمن بن عوف ؓ نے رائے عامہ کو پیش نظر رکھ کر اور خود بحیثیت حکم حضرت عثمان کے حق میں فیصلہ فرمایا، اس طرح یہ تیسرا طریقہ انتخاب ہوا۔ (۴)

○ انتخاب خلیفہ کی چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ پہلے سے ولی عہد نہ ہو، البتہ کثرت رائے کی بنا پر منتخب کر لیا جائے، جیسا کہ سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ حضرت عثمان غنی ؓ کی شہادت کے بعد ارباب حل و عقد کی اکثریت کی رائے سے خلیفہ راشد منتخب ہوئے اور خود خلافت کی خواہش نہ کی، بلکہ عم رسول ؐ حضرت عباس ؓ کے اصرار پر اپنا ہاتھ بیعت کے لئے بڑھایا، (۵) ام المؤمنین سیدنا حضرت عائشہ ؓ حضرت طلحہ ؓ اور حواری رسول ؐ حضرت زبیر ؓ کو خدا نخواستہ آپ کی خلافت سے اختلاف نہ تھا اور نہ وہ آپ کی اہلیت کے منکر تھے، بلکہ حضرت عثمان ؓ کے قصاص کے مسئلہ پر ان کو آپ سے اختلاف تھا۔

(۱) قاصی اسوال الحسن ماوردی : الاحکام السطایہ، تاہم اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور بعض نے مطلقاً اور بعض حضرات نے اس کی مشروط اجازت دی ہے۔

(۲) بخاری ۱/۵۱۷، باب قول النبی ﷺ لو کنت متخذاً خلیلاً

(۳) انتخاب خلیفہ کی ان تینوں صورتوں کا ذکر ابن حجر اور ماوردی دونوں نے کیا ہے۔

(۴) بخاری ۱/۵۲۳، باب مناقب عثمان

(۵) حوالہ سابق

قہری امارت

قہری امارت بھی منعقد ہو جاتی ہے، یعنی کسی صاحب شوکت کا غلبہ ہو جائے اگر اس وقت کوئی امام موجود نہیں ہے اور ایک ایسا شخص اس کو حاصل کرنے کے درپے ہو جو اس کا اہل تو نہیں ہے مگر اپنی شوکت اور فوجی قوت کے زور سے بغیر بیعت یا تاحردگی کے لوگوں پر غالب آ گیا ہو تو اس کی بیعت منعقد ہوگی اور اس کی اطاعت لازم ہوگی تاکہ مسلمانوں کی جماعتی تنظیم اور ان کا اجتماعی امر برقرار رہے، ایسے شخص کا جاہل یا قاسق ہونا مانع خلافت نہیں، یہی قول زیادہ صحیح ہے، جب غلبہ اور شوکت سے کسی ایک شخص کی امامت قائم ہو جائے پھر اس کے مقابلہ میں دوسرا شخص کھڑا ہو جائے اور پہلے شخص پر اپنی شوکت اور لشکر سے غالب آ جائے تو پہلا شخص معزول اور دوسرا شخص امام ہو جائے گا، کیوں کہ اس میں بھی مسلمانوں کی وہی مصلحت اور اجتماعیت کا بقاء ہے جس کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے، واقعہ حرہ کے زمانہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اسی وجہ سے فرمایا تھا کہ ہم اس کے ساتھ ہیں جو غالب آئے۔ (۱)

موجودہ دور میں انتخاب امیر کی صورت

موجودہ زمانہ میں اہل ہوس کی کثرت ہے، اتنے اہم مسئلہ کو امیر کی مرضی پر چھوڑ دینا کہ وہ جسے چاہے تاحرد کر دے کسی طرح مناسب نہ ہوگا، اس لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ امیر المؤمنین کے لئے دینی، علمی اور ظاہری حالات کو ملحوظ رکھ کر ایک معیار متعین کر دیا جائے پھر موجودہ پارلیمنٹ کی طرح رائے عامہ سے ارباب حل و عقد کی ایک مجلس شوریٰ (پارلیمنٹ) منتخب ہو، یہ ارباب حل و عقد بھی ان اوصاف کے حامل ہوں جو ولایت کے لئے ضروری ہیں، وہ خود امیدوار نہ ہوں بلکہ الیکشن کمیشن وغیرہ یا اسی طرح کوئی غیر

چانددار ادارہ ہو جو مسلمانوں کے بااثر افراد میں سے ایسے لوگوں کا نام پیش کر کے الیکشن کرائے اور یہی منتخب ارکان کثرت رائے سے امیر کا انتخاب کریں۔

ووٹ کی شرعی حیثیت

اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ووٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کہ اس کی ایک حیثیت تو شہادت اور گواہی کی ہے کہ ووٹر اس امیدوار کے اہل اور عادل ہونے کی گواہی دے رہا ہے، دوسرے یہ سفارش ہے کہ اس کے نمائندہ بنائے جانے کی سفارش کر رہا ہے، تیسرے یہ وکالت ہے کہ امت کی ایک اکائی ہونے کی وجہ سے وہ نمائندہ پوری قوم کا وکیل تاحرد کر رہا ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص غیر مستحق آدمی کو ووٹ دیتا ہے تو یہ شہادت زور بھی ہے، شفاعت سیئہ بھی اور پوری امت پر ایک نااہل شخص کو مسلط کرنا بھی ہے اور یہ سب کتنے گناہ کی باتیں ہیں وہ ظاہر ہے، افسوس ہے کہ ہمارے زمانہ میں عام طور پر لوگ اس کو پیش نظر نہیں رکھتے۔

امیر المؤمنین کے حقوق

فقہاء نے لکھا ہے کہ عام مسلمانوں پر امیر کے درج ذیل حقوق ہیں :

(۱) اس کے ہر حکم و ممانعت کی ظاہری اور باطنی دونوں طرح اطاعت کی جائے بشرطیکہ اس میں خدا و رسول ﷺ کی معصیت نہ ہو۔

(۲) ظاہری اور باطنی دونوں طرح امام کی خیر خواہی کی جائے۔

(۳) ظاہری و باطنی ہر طرح امام کی ممکنہ مدد کریں، کیوں کہ اس میں مسلمانوں کی مدد اور دین کا قیام ہے اور سرکشوں کو دست

درازی سے باز رکھنا ہے۔

(۴) امام کے حق کی عظمت کو سمجھ کر اور اس کے مرتبہ کی عظمت کے لحاظ سے جیسا اعزاز و احترام واجب ہے اور خدا نے جو عظمت امام کو عطا فرمائی ہے اس کے بموجب امام کے ساتھ پیش آنا چاہئے۔

(۵) خلیفہ سے اگر کوئی غفلت ہو تو اس کو ہوشیار اور اس سے کوئی غلطی ہو تو اس کو آگاہ کر دے۔

(۶) خلیفہ کا کوئی دشمن اس کے ساتھ برائی کرنا چاہتا ہو یا کوئی حاسد اس کے نقصان کے درپے ہو یا ان میں سے کسی سے سرکشی اور بغاوت وغیرہ کا خطرہ درپیش ہو یا ان کے سوا کسی اور بات کا اندیشہ ہو تو خلیفہ کو اس سے فوراً آگاہ کر دینا چاہئے۔

(۷) جن عہدہ داروں کے اعمال و افعال کا وہ ذمہ دار اور جواب دہ ہے ان کے حالات سے وقتاً فوقتاً اطلاع دیتا رہے، تاکہ وہ بذات خود اُمت اور اپنے ملک و رعیت کے مصالح کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے۔

(۸) خلیفہ پر ساری اُمت کی مصلحتوں کا جو بوجھ ہے اس میں خلیفہ کی ممکنہ مدد و موافقت کی جائے۔

(۹) جن لوگوں کے دلوں میں خلیفہ کی طرف سے نفرت پیدا ہو گئی ہو ان کی نفرت کو دور کیا جائے اور لوگوں میں اس کو ہر دلعزیز بنایا جائے کیوں کہ اس میں اُمت کی مصلحتیں اور اُمور ملت کی شیرازہ بندی ہے۔

(۱۰) ظاہری و باطنی، پوشیدہ و علانیہ سب طرح قول و فعل، مال، اپنی ذات اور اپنے خاندان ان سب کے ذریعہ خلیفہ کی طرف سے مدافعت کی جائے، یعنی خلیفہ کی تائید و حفاظت میں اپنی پوری پوری صلاحیتیں صرف کر دی جائیں تاکہ اس پر کوئی آنچ نہ آنے پائے۔

امیر کے فرائض

خلیفہ کے درج ذیل فرائض ہیں :

(۱) ہر اقلیم میں اہل اسلام کی حفاظت کرے اور ان کو ہر آفت سے بچائے، اگر وہ ایسا سلطان ہے جس کو کوئی خاص علاقہ تفویض کیا گیا ہے تو جو حصہ ملک اس کے سپرد ہے اس کی حفاظت کرے اور اس کو ہر فتنہ سے بچائے۔

(۲) دین کے مقررہ اصول اور اس کے قواعد کی ہمیشہ حفاظت کرے، بدعتوں کی بیخ کنی کرے، علوم شریعت کو پھیلانے اور علماء اور دانشوروں سے ربط رکھے، احکام صادر کرنے اور مشکلات حل کرنے میں ان سے صلاح و مشورہ کرتا رہے۔

(۳) شعائر اسلام کو قائم کرے، جیسے فرض نماز، جمعہ، جماعت، اذان و اقامت اور خطابت و امامت وغیرہ۔

(۴) رعایا کے مقدمات کا فیصلہ کرے اور مسلمانوں کے باہمی جھگڑوں کو دور کرنے کے لئے قاضی و حکام مقرر کرے، تاکہ باہمی نزاع دور ہو جائے اور یہ خدمت ایسے ہی لوگوں کے سپرد کرے جو دیانت دار اور امانت دار ہوں، اس کے اہل ہوں اور دین کے سچے خیر خواہ ہوں۔

(۵) جہاد کے فرض کو اپنی ذات اور اپنے لشکروں کے ساتھ ادا کیا کرے، اگر مسلمانوں میں قوت ہو تو سال میں ایک دفعہ جہاد واجب ہے، اگر اس سے زیادہ مرتبہ جہاد کرنے کی ضرورت پڑے تو ضرورت کے لحاظ سے ایک سے زیادہ جہاد بھی واجب ہے، کوئی سال بھی جہاد سے خالی نہ رہے بجز اس کے کہ کوئی عذر شرعی درپیش ہو، جہاد کی ابتداء ان کافروں سے کی جائے جو بلاد اسلام سے متصل ہوں، اگر دور کے کافر لڑنے کا قصد کر لیں تو اس صورت میں جہاد کی ابتداء ان ہی سے کی جائے۔

ہاتھ پر بیعت کر لیں تو وہی امیر ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کی معزولی کی صورت میں افراتفری اور انتشار کا اندیشہ ہے، (۲) — بکثرت احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا :

امیر جب تک نماز قائم کرنے سے نہ روکے ان کی اطاعت کرتے رہو۔ (۳)

اس سے پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ امام کے اعضاء سلامت ہونے چاہئیں اور اگر امام بننے کے بعد اندھا یا پاگل ہو جائے تو وہ معزول کر دیا جائے گا اور اپنے عہدہ پر برقرار نہ رہ سکے گا۔

بعض بیماریاں ایسی ہیں کہ ان کی موجودگی میں امیر بن سکتا ہے اور امیر بننے کے بعد یہ امراض پیدا ہو جائیں تو وہ معزول نہیں کیا جاسکتا، جیسے، اشیاء کے مزے میں فرق نہ معلوم ہو سکے، خوشبو میں تمیز نہ کر سکے وغیرہ۔

تیسری صورت ایسے جسمانی نقص کی ہے کہ ان کی موجودگی میں آدمی امام تو نہیں بن سکتا، البتہ اگر امیر المؤمنین منتخب ہونے کے بعد یہ کمزوریاں پیدا ہو جائیں تو وہ معزول اور سبکدوش بھی نہیں کیا جاسکتا۔ (۴)

اہل تشیع کا مسلک

اہل سنت کے نزدیک انبیاء کے علاوہ کوئی شخص معصوم نہیں ہوتا، مگر اہل تشیع کا عقیدہ ہے کہ ائمہ بھی معصوم ہوتے ہیں، ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے بعد بلا فصل حضرت علی کرم اللہ وجہہ امیر المؤمنین تھے اور ان کو شیخین پر فضیلت اور برتری حاصل تھی، پھر

(۶) حدود شرعی کو قائم کرے تاکہ خدا کے محارم کی ایسی حفاظت ہو کہ کوئی ان کے ارتکاب کی جسارت نہ کرے اور حدود قائم کرتے وقت قوی اور ضعیف، شریف اور غیر شریف سب برابر سمجھے جائیں۔

(۷) جن لوگوں سے زکوٰۃ اور جزیہ وصول کرنا چاہئے ان سے وصول کرے اور جہاں سے فتنے کا مال اور خراج لینا چاہئے وہاں سے ان کو وصول کر لے اور اس مال کو شرعی مصارف اور درست مدارات میں خرچ کرے۔

(۸) رعیت کے اوقاف پر خاص طور سے نگرانی رکھے اور اس کی آمدنی کو انھیں ابواب میں صرف کرے جن کے لئے وہ وقف کئے گئے ہیں، جیسے پلوں اور سڑکوں کی تعمیر وغیرہ۔

(۹) مال غنیمت کی تقسیم پر نظر رکھے اور اس کے پانچوں حصوں کو ان کے مستحق پر خرچ کرے۔

(۱۰) سلطان ہر حال میں اور ہر موقع پر عدل و انصاف کرے، کیوں کہ بادشاہ کا عدل رعیت کی زندگی اور سلطنت کی روح ہے اور جس جسم میں روح ہی نہ ہو وہ باقی نہیں رہ سکتا، خود قرآن مجید میں ہے :

ان الله يامر بالعدل والاحسان . (النمل ۹۰)

یعنی بے شک اللہ تعالیٰ انصاف اور نیکی کا حکم دیتا ہے۔ (۱)

امیر المؤمنین کی معزولی

امام کو عادل اور متقی ہونا چاہئے لیکن اگر ایسا نہ ہو سکا اور امام سے گناہ اور فسق کا صدور ہو گیا تو بھی اس کو عہدہ سے معزول نہ کیا جائے گا اور فسق پائے جانے کے باوجود بھی اگر مسلمان اس کے

(۱) ماحودار، تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام لاس حواء (مترجم) ۸۴۷:۵، والاحکام السلطانیۃ للامام ابی الحسن ماوردی (مترجم) ۳۰۲:۲۸

(۲) الاحکام السلطانیۃ ۳۱-۳۲، و تحریر الاحکام فصل ۷ (۳) مسلم عن عوف بن مالک الاشجعی ۱۳۹/۲، باب خیبار الأئمة وشرائهم

(۴) الاحکام السلطانیۃ ۳۱-۳۲

شیعوں کے ایک گروہ کے نزدیک اسی بنا پر حضرات شیخین سے برأت اور بیزاری کا اظہار کیا جاتا ہے، (والعیاذ باللہ) یہ فرقہ امامیہ کا عقیدہ ہے، اس کے برخلاف زید یہ حضرات افضل کی موجودگی میں کم افضل کی امامت کے قائل ہیں، اس لئے وہ حضرات شیخین کی امامت کو تسلیم کرتے ہیں اور تمیز نہیں کرتے۔ (۱)

(دارالکفر میں قیام امارت کا مسئلہ "امارت" کے تحت دیکھا جا سکتا ہے)۔

امین

"امین" اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس امانت رکھی جائے، اسی کوفتہ کی اصطلاح میں "مودع" بھی کہتے ہیں۔ (لفظ "امانت" کے تحت امین کے احکام مذکور ہو چکے ہیں اور کچھ احکام لفظ "دوایت" کے تحت آئیں گے)۔

انسان

معنی ظاہر ہیں، اسلام کی نگاہ میں یہی وہ مخلوق ہے جس کے لئے پوری کارگاہ عالم متحرک و معروف ہے، وہ اپنی ساخت اور تقویم کے لحاظ سے قلم قدرت کا سب سے مکمل شاہکار اور اپنی عظمت و بلندی کے اعتبار سے فرشتوں کا مسجود اور محسود ہے۔ یوں تو اسلام نے عقیدہ و عمل کی بناء پر انسان کی تقسیم کی ہے، ایک وہ جو اپنے خالق و رب کی پہچان رکھتے ہوں، یہ قرآن کی اصطلاح میں "مسلم" اور "مؤمن" ہیں، دوسرے وہ جو اپنے خالق و مالک اور اس کی حیثیت کا اعتراف نہ کرتے ہوں، وہ کافر ہیں،

پہلی جماعت عند اللہ فرشتوں سے بڑھ کر اور دوسری جماعت اپنی فکر و عمل کی خالی کی وجہ سے حیوان سے بدتر ہے، مگر دنیوی اعتبار سے اسلام نے کچھ ایسی حدیں متعین کر دی ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، جو انسانیت کے عظمت و احترام کا تقاضا اور ان کے تخلیقی منصب کے شایان شان ہیں۔

ان میں سے جان و زندگی کا تحفظ، (المائدہ: ۳۲، بنی اسرائیل: ۳۳) ملکیت کے تحفظ کا حق اور اس کی منتقلی کا اختیار (البقرہ: ۱۸۸) عزت و آبرو اور ناموس کی حفاظت (النجم: ۱۱) نجی زندگی کی آزادی اور اس کا تحفظ (النور: ۲۷-۲۸) دوسروں کی غلطی سے برائت (البقرہ: ۱۹۳) ظلم کے خلاف احتجاج و مزاحمت کا حق (النساء: ۱۳۸) اظہار رائے کی آزادی اور اختیار (آل عمران: ۱۱۰) ضمیر و اعتقاد اور مذہب اختیار کرنے کی آزادی (البقرہ: ۲۵۶) نسل اور نسبی لحاظ سے مساوات و برابری (النجم: ۱۳) عدالتی امور میں برابری اور یکسانیت کا حق (المائدہ: ۸) حصول انصاف اور دروازہ عدالت کھلکانے کا حق (الحدی: ۲۵) سکونت اور انتقال وطن کی آزادی (البقرہ: ۸۵) عبادت گاہوں کا تحفظ چاہے وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو، (۲) آگ میں جلانے کی ممانعت (۳) اور جسم کو مشلہ کرنے (۴) نیز اس کے جسم کے کسی حصے سے فائدہ اٹھانے اور اپنی ذات میں استعمال کی ممانعت وغیرہ داخل ہے، اس لئے انسانی اعضاء و اجزاء کی خرید و فروخت جائز نہیں، تمام انسانوں کا جھوٹا اور پسینہ پاک قرار دیا گیا، مسجد میں جو پاک جگہ ہیں ان میں بلا امتیاز تمام انسانوں کا داخلہ روا رکھا گیا، سوائے ان لوگوں کے جن پر غسل واجب ہو، عین دوران جنگ بھی تہذیب و شائستگی اور احرام

(۱) امامت کے سلسلہ میں اہل تشیع کے مسلک کی تفصیل کے لئے ابن حزم اندلسی اور عبد الکریم شہرستانی کی "الملل و النحل" اور مقدمہ ابن خلدون ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

(۲) چنانچہ مہد فاروقی اور بعد کے ادارہ میں غیر اسلامی معبدوں کے سلسلہ میں اس پر مکمل عمل ہوا، کتاب الخراج لانی بوسف ۷۷۷

(۳) ابو داؤد عن سعید بن جبیر: ۳۶۲/۲

(۴) عن ابی ہریرہ صحیح ترمذی ابواب السیر

اس کے لئے کچھ خرید کرے تو اس جنین کے مال میں سے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔

(۲) دوسرا دور وہ ہے جب وہ ایک مستقل وجود کی صورت اختیار کر لے، اور اس کی پیدائش عمل میں آجائے، — ایسے بچے کے بارے میں حکم یہ ہے کہ عبادات اس پر واجب نہیں ہوتیں مثلاً نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ، اسی طرح حقوق بات اور بدنی و ماں سزائیں اس کے ذمہ نہیں ہوتیں جیسے قصاص، قتل مورث کی وجہ سے وراثت سے محرومی، دیت وغیرہ، اسی طرح ایسے مالی اخراجات جن میں عقوبت اور سزا کا پہلو غالب ہو اس پر واجب نہیں ہوں گے، جیسے خون بہا کا وہ حصہ جو قریبی رشتہ دار یا ہم پیشہ (عائلہ) قاتل کی طرف سے ادا کرتے ہیں۔

البتہ وہ اخراجات اور مالی ذمہ داریاں جو معاوضہ کا درجہ رکھتی ہوں یا ٹیکس کے حکم میں ہوں ایسے بچے بھی اس سے مستثنیٰ نہ ہوں گے، جیسے عشر، خراج، محرم رشتہ داروں اور بیوی کا نفقہ وغیرہ، اسی طرح ایسے مالی تاوان جو حقوق العباد سے متعلق ہوں، بھی ان پر عائد ہوں گے، مثلاً کسی کی کوئی چیز توڑ دی تو اس کی قیمت اس نابالغ کے مال میں سے ادا کئے جائیں گے۔

(۳) تیسرا دور وہ ہے کہ اس میں خیر و شر کی تمیز تو پیدا ہوگئی ہو لیکن ابھی بالغ نہ ہوا ہو، اس دور سے متعلق جو احکام ہوں گے وہ دو طرح کے ہیں: حقوق اللہ، حقوق العباد۔

حقوق اللہ کے وہ احکام جن میں نفع ہی نفع ہو، نقصان کا کوئی پہلو نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان، ایسے احکام میں ان کا عمل معتبر ہوگا، اسی طرح حقوق اللہ سے متعلق ایسے احکام جو ضرر محض کا باعث ہوں اور جن میں سوائے قیاحت کے خیر کا کوئی پہلو نہ ہو جیسے کفر، ان میں بھی امام ابوحنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک اس کا عمل دنیا و آخرت دونوں اعتبار سے معتبر ہوگا، چنانچہ اس کی مسلمان بیوی

انسانیت کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا گیا، موت کے بعد بھی مردوں کی تجہیز و تکفین اور تدفین کے مرحلوں میں قدم قدم پر اس کا اکرام اور اس کی انسانی حیثیت کا احترام پیش نظر رکھا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ آج کی ترقی یافتہ دنیا بھی انسانی حقوق کے تحفظ اور اس کے اکرام و احترام میں اسلام سے پیچھے ہی ہے اور وہ اپنے بلند بانگ دعووں کے ساتھ انسانوں کی ہلاکت و بربادی و ایذا، رسائی اور اخلاقی و انسانی قدروں کی پامالی کے جو سروسامان کر رہی ہے، محض وہی اس کے انسانی محبت و تکریم کے دعویٰ کی حیثیت کے لئے کافی ہے۔

حیات انسانی کے مختلف ادوار، فقہی نقطہ نظر سے

فقہی اعتبار سے انسان سے متعلق احکام کو چند درجات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :

(۱) پہلا دور وہ ہے جب آدمی رحم مادر میں ”جنین“ کی صورت میں رہتا ہے، اس مرحلہ میں انسان کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ ایک زندہ وجود ہے، اس لحاظ سے ایک انسان کے حقوق اور خود اس کے فرائض و واجبات دونوں اس سے متعلق ہونے چاہئیں، دوسرے یہ کہ اس کی مستقل حیثیت نہیں بلکہ وہ ماں کے وجود کا ایک جزء ہے، اس کا تقاضا ہے کہ نہ اس کے حقوق دوسرے پر ثابت ہوں اور نہ اس کے ذمہ دوسروں کا حق لازم ہو۔

چنانچہ فقہاء نے دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا کہ اس کے حقوق تو دوسروں پر ثابت ہوں گے، وہ باپ کے مال سے وارث ہوگا، اس کے لئے وصیت درست ہوگی، ماں باندی ہو اور ماں کو مستثنیٰ کر کے اس کو آزاد کیا جائے تو آزادی نافذ ہو جائے گی لیکن قرابت اور رشتہ داروں کے لحاظ سے یا کسی اور وجہ سے اس پر جو حقوق عائد ہوتے ہیں وہ واجب نہ ہوں گے، مثلاً اس کا ولی

(اس سلسلہ میں خود لفظ "اہلیت" ملاحظہ کیا جاسکتا ہے — نیز انسان سے متعلق دوسرے احکام کے لئے "مداوی، بول و براز، سور، مثله وغیرہ الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں)۔

انشاء

"انشاء" اصطلاح میں غیر موجود چیز کے وجود میں لانے کو کہتے ہیں، اس طرح تمام معاملات نکاح، خرید و فروخت، ہبہ وغیرہ "انشاء" میں داخل ہیں، اس لئے کہ ان سب میں ایک ایسے معاملہ کو وجود میں لایا جاتا ہے جو اس سے پہلے موجود نہیں تھا۔

انشاء کے لئے صیغہ

اس کام کے لئے درحقیقت فعل حال کا استعمال ہونا چاہئے، (۲) یعنی ایسی تعبیر اختیار کی جانی چاہئے جو فی الوقت اور فی الفور ایک کام کے وجود میں آنے کو بتائے جیسے "میں نکاح کرتا ہوں" اگر مستقبل کا لفظ استعمال کیا جائے جس میں آئندہ زمانہ کا معنی ہو مثلاً میں نکاح کروں گا، تو اس میں یہ شبہ اور احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید یہ آئندہ کے سلسلہ میں نکاح کا وعدہ ہے، ابھی نکاح مقصود نہیں ہے، اسی طرح اگر ماضی کا صیغہ استعمال کیا جائے جیسے "میں نے نکاح کیا" تو یہ ایک معاملہ کو وجود میں لانا نہ ہوگا بلکہ زمانہ گزشتہ میں ایک چیز کے وقوع پذیر ہونے کی اطلاع ہوگی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ عربی زبان میں باوجود اس کی غیر معمولی وسعت، بامعیت اور ہمہ گیریت کے خاص زمانہ حال کو تعبیر کرنے کے لئے کوئی مستقل فعل (verb) نہیں ہے بلکہ ایک ہی

رشتہ نکاح سے نکل جائے گی اور اس کو کسی مسلمان سے وراثت نہ مل سکے گی، البتہ اس کو بلوغ سے پہلے یا بلوغ کے بعد ارتداد کی سزا کے بطور قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر اس میں ظاہر کے اعتبار سے نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو جیسے بدنی عبادات کو باعتبار آخرت کے نافع اور باعتبار دنیا کے بظاہر دشواری کا موجب ہے اس کو اگر وہ انجام دے تو درست تو ہو جائے گی، لیکن اس پر واجب نہ ہوگی، چنانچہ نفل عبادات شروع کر دے تو شروع کرنے کی وجہ سے واجب نہ ہوگی۔

"حقوق العباد" کے وہ احکام جو محض نفع پر مبنی ہوں، ولی کی اجازت کے بغیر ان کو انجام دے سکتا ہے، چنانچہ وہ ہدیہ و صدقہ قبول کر سکتا ہے، اس کا خود کو اجیر رکھنا گویا صحیح نہیں لیکن رکھ ہی لے تو اجرت لے سکتا ہے، وہ احکام جو محض ضرر و نقصان کا باعث ہیں ان کو نہیں کر سکتا، چاہے ولی کی اجازت بھی کیوں نہ شامل ہو اور اگر کرنا چاہے تو اس کا تصرف قابل نفاذ نہ ہوگا، جیسے طلاق، کسی اور کو صدقہ و ہبہ وغیرہ، اور وہ معاملات جن میں نفع و نقصان دونوں پہلو ہوں، ایسے نابالغ کا تصرف اس وقت نافذ اور درست ہوگا جب کہ ولی کی اجازت ہو یا خود ولی اس کی انجام دہی میں شریک ہو جیسے نکاح، خرید و فروخت وغیرہ۔

(۳) چوتھا دور بلوغ کے بعد کا ہے، بلوغ کے بعد انسان کی اہلیت درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہے اور شریعت اس کو تمام حقوق و واجبات کا مکلف قرار دیتی ہے۔ (۱)

البتہ کچھ خاص عوارض و موانع ہیں جو "بلوغ" کے بعد بھی انسان کی اہلیت کو ختم کر دیتے ہیں اور اس کو تکلیف و ذمہ داری سے نکال دیتے ہیں۔

(۱) ملخص از اصول الفقہ للخضری ج ۱ ص ۹۱-۹۳

(۲) بلکہ ان معاملات کے لئے کوئی مستقل تعبیر ہونی چاہئے اس لئے کہ حال بھی "خبر" کا صیغہ ہے جو کسی موجودہ واقعہ کو بتاتا ہے۔

سے لفظ ”نفقہ“ ماخوذ ہے۔

انفاق دو طرح کا ہے، ایک وہ جس کی نوعیت انفرادی ہے یعنی انسانی، اسلامی یا خاندانی رشتہ کی بناء پر ایک شخص دوسرے کی مدد کرتا ہے اور بعض اجتماعی اور جماعتی نوعیت کا ہے جس میں انسان پوری قوم اور پوری جماعت کے پسماندہ اور ضرورت مند افراد کی مدد میں معاون بنتا ہے۔

پھر انفاق کی جو صورتیں انفرادی نوعیت کی ہیں ان میں بھی بعض وہ ہیں جن کی حیثیت عبادت کی ہے اور ان میں حق خداوندی کا رنگ غالب ہے، جیسے صدقہ الفطر، قسم، ظہار اور مختلف گناہوں کے کفارات کہ یہ فرد فرد کو خالص حکم خداوندی کے تحت اپنے کسی دنیوی مفاد کے بغیر دیتا ہے۔

اور بعض معاشرتی نوعیت کے ہیں جن میں ایک فرد دوسرے فرد کی دنیوی یا ہی مفادات اور وابستگی کو سامنے رکھ کر حکم خداوندی کی روشنی میں ادا کرتا ہے جیسے بیوی، والدین اور بال بچوں کے نفقہ وغیرہ۔ اجتماعی انفاق میں زکوٰۃ ہے جو ایک اسلامی عبادت ہے اور جس کو جماعتی طور پر جمع کرنا اور غریبوں کی مدد پر لگانا واجب ہے، اس کے علاوہ حکومت کے عائد کردہ وہ مناسب ٹیکس اور ایمر جنسی حالات جنگ اور قدرتی آفات کے نقصان کی تلافی کے لئے چندہ وغیرہ ہے۔

انفاق کی یہ ساری صورتیں قانونی ہیں، اخلاقی سطح پر انفاق کی کوئی تحدید نہیں ہے، مسلمان کو اپنے مال میں محتاجوں، ضرورت مندوں، سالکوں اور مفلسوں کا حق محسوس کرنا چاہئے، البتہ چوں کہ اس کے لئے مقدار کا کوئی تعین دشوار تھا، اس لئے اسلام نے ان کو انسان کے جذبہ خیر اور ضمیر کی آواز پر موقوف رکھا ہے۔

اسلام نے انفاق اور خلق خدا کے ساتھ حسن سلوک کو عبادت کا درجہ دیا ہے اور بعض وجوہ سے بدنی عبادت سے بھی افضل قرار

طرح کا لفظ زمانہ حال اور مستقبل دونوں کے لئے بولا جاتا ہے، جسے اصطلاح میں ”مضارع“ کہتے ہیں، اس طرح اس تعبیر میں یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید آئندہ اس معاملہ کا ارادہ کیا جا رہا ہے اس لئے فقہاء نے یہ بات ضروری قرار دی کہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا جانا چاہئے، چاہے خرید و فروخت میں ہو یا نکاح وغیرہ میں۔
(ملاحظہ ہو: ”ایجاب“)

انصار

صحابہ کی اس مقدس جماعت کا نام ہے جنہوں نے مکہ کے بے گھر و درمہاجرین کو مدینہ میں اپنے ہاں پناہ دی اور اس شان سے کہ اپنی پوری جائیداد اور دولت و ثروت ان کے قدموں میں خالصہ لوجہ اللہ ڈال دی، چوں کہ یہ مسلمانوں کی نصرت کرنے والے اور اہل دین کے ناصرین و مددگار تھے اس لئے ان کو ”انصار“ کہا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان حق ترجمان سے ان کے بہت سے مناقب اور تعریفی کلمات منقول ہیں (۱) اور واقعہ ہے کہ پوری انسانی تاریخ میں ایسی قربانی، ایثار و فداکاری، خود سپردگی، جذبہ تعاون اور اعتراف حق و صداقت میں سبقت کی مثال نہیں ملتی، رضی اللہ عنہم ورضواعتہ۔

انعام

”انعام کی جمع ہے، کھروالے جانوروں کو کہتے ہیں، اس میں اونٹ، گھائے اور بکری بھی داخل ہیں، بعض حضرات نے اس کو صرف اونٹ کے لئے مختص قرار دیا ہے، مگر زیادہ صحیح رائے پہلی ہے۔ (۲)

انفاق

انفاق کے معنی ہلاک کرنے اور خرچ کرنے کے ہیں، اسی

طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔

انکار

لغوی معنی انکار کرنے کے بھی ہیں اور ناپسند کرنے کے بھی، اسی مناسبت سے برائیوں کو منکر کہا جاتا ہے۔

فقہ کی اصطلاح میں انکار خلاف ظاہر بات کے مسترد کر دینے کو کہتے ہیں، ظاہر حال اور قرآن کے خلاف جو بات کہی جائے وہ ”دعویٰ“ ہے اور اس کا انکار کرنا ”انکار“ ہے اور انکار کرنے والا (منکر) فقہی اصطلاح میں ”مدعا علیہ“ کہلاتا ہے۔

اسلام کے قانون قضاء کا ماحول میں یہ ہے کہ چوں کہ مدعی کی بات ظاہری قرآن و حالات کے خلاف ہوتی ہے، اس لئے اسے اپنے دعویٰ پر شواہد و ثبوت مہیا کرنے ہوں گے، اگر وہ اس سے قاصر ہو جائے تو منکر یعنی مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ اس سے گریز کرے تو پھر فیصلہ مدعی کے حق میں ہوگا۔ (دعویٰ اور قضاء کے تحت انشاء اللہ تفصیل مذکور ہوگی)

انہار

”انہار“ کے معنی بہانے کے ہیں، حدیث میں ہے ”ما انہر الدم فکل“۔ (۲)

مردار اور ذبیحہ کا فرق

مردار اور ذبیحہ کے درمیان یہی فرق ہے، مردار کے جسم میں رواں خون (دم مسفوح) جسم میں جذب ہو کر رہ جاتا ہے اور اس طرح شرعی طور پر پورے گوشت کے ناپاک ہو جانے کے علاوہ خود طبی لحاظ سے بھی وہ صحت کے لئے مضر اور نقصان دہ ہے جب کہ

دیا ہے، نماز کا اجر حدیث میں دس گونہ اور قرآن کے ایک حرف پر دس نیکیاں بتائی گئیں لیکن قرآن کے بیان کے مطابق ”انفاق فی سبیل اللہ“ کا کم سے کم اجز سات سو گونہ ہے اور خدا کی مشیت مہربان ہو تو اس سے بھی کئی چند ہو جائے۔ (النقرہ: ۲۶۳)

انتلاب

لغوی معنی بدل ڈالنے کے ہیں۔

حقیقت بدل جائے تو حکم بدل جاتا ہے

فقہی اعتبار سے اس لفظ کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث آتا ہے کہ جب چیزوں کی حقیقت تبدیل ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک احکام بدل جایا کرتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھیے: استحالہ)

اسی طرح اگر کوئی غریب و محتاج آدمی اگر صدقہ کا مال قبول کر کے کسی غنی یا ہاشمی کو بطور ہدیہ دینا چاہے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اب وہ صدقہ باقی نہیں رہا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہؓ سے گوشت کھلانے کی خواہش فرمائی، انھوں نے عذر کیا کہ یہ صدقہ کا گوشت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ تمہارے لئے صدقہ ہے اور میرے لئے ہدیہ ہے۔ (۱)

اصول فقہ کی اصطلاح میں

اصول فقہ کی اصطلاح میں انتلاب یہ ہے کہ کسی چیز کو کسی ایسی چیز کی علت بنایا جائے کہ درحقیقت وہ اس کی علت نہیں ہے مثلاً: ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق) یہاں طلاق کے لئے گھر میں داخل ہونے کو علت اور سبب بنادیا گیا، حالاں کہ گھر میں داخل ہونا اپنی اصل کے لحاظ سے

خون کے بہہ جانے کی صورت گوشت میں نظافت و تازگی اور مریضانہ جراثیم سے تحفظ حاصل ہو جاتا ہے اور اسی لئے ایسے جانور کو کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

(کیا خون بہانے کے لئے رگوں کا کاٹنا ضروری ہے؟ ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری کے احکام کیا ہیں؟ اور اس کے لئے کس قسم کے آلات ہونے چاہئیں، ان مسائل پر آگے ذبح اور آگے صید کے تحت بحث کی جا چکی ہے اور لفظ ذبح میں مزید گفتگو کی جائے گی)۔

اسلام مفصل

(دیکھئے: مفصل)

اولوالامر

امر کے معنی اہم کام اور معاملہ کے ہیں، اس طرح اولوالامر کے معنی "اہم کام اور معاملہ والے" کے ہوئے۔

اولوالامر سے مراد

اسی مناسبت سے فقہاء و مفسرین نے اس کی دو تفسیریں کی ہیں، دونوں ہی معنی کی اس میں گنجائش ہے، ایک یہ کہ علماء اور دینی علوم کے ماہرین مراد ہوں (۱) اگر یہ معنی لئے جائیں تو اس سے تقلید کا ثبوت بھی ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولوالامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔

دوسرے معنی اہل انتظام اور سیاسی امراء و حکام کے ہیں، زیادہ تر یہ لفظ اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور حدیث کی تعبیر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ ﷺ نے ایک مرتبہ بیعت لیتے

ہوئے فرمایا: "وان لا تنزع الامر اہلہ" (۲)، (کہ ہم امیر سے امارت کے معاملہ میں نہ جھگڑیں گے)، اولوالامر منکم کی یہی تفسیر قاضی بیضاوی نے بھی کی ہے۔ (۳)

حقیقت یہ ہے کہ "اولوالامر" کا معنی ان دونوں ہی طبقوں کو شامل ہے، امام ابو بکر صامی رازی کے الفاظ میں و بحسب ان یقولنا جمیعاً مرادین بالآیۃ لان الاسم یتناولہم جمیعاً، (۴) البتہ جن لوگوں نے "اولوالامر" سے مراد صرف سیدنا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ذات مراد لی ہے انہوں نے نہ صرف کلام اللہ بلکہ اپنی عقل پر بھی قلم کیا ہے، اس لئے کہ اولوالامر جمع کا صیغہ ہے نہ کہ واحد کا۔

اولوالامر کی اطاعت

قرآن میں بار بار تاکید کی گئی ہے کہ اللہ، اس کے رسول اور اولوالامر کی اطاعت کرو، وہاں ان امور میں امیر کی اطاعت مراد ہے جو معصیت کی بات نہ ہو، اگر وہ کسی معصیت اور نافرمانی کا حکم دے تو اس کا کہا نہ جانا جائے گا، چنانچہ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ ان امور میں جو گناہ کی بات نہ ہو امیر کی اطاعت واجب ہے اور اس پر اجماع ہے۔ (۵)

اس سلسلہ میں یہ نکتہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم کی آیت میں اللہ اور رسول کے لئے مستقل طور پر "اطیعوا" کا لفظ آیا ہے جب کہ اولوالامر کے لئے یہ لفظ علاحدہ نہیں لایا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ خدا اور رسول کی اطاعت تو بذات خود واجب ہے، اور امیر کی اطاعت خدا اور رسول کے ضمن میں واجب ہے جب تک وہ شریعت کے موافق حکم دیتا رہے اس کا ماننا واجب ہے اور جب اس کے خلاف حکم

(۱) حضرت چارہ ائمہ میں سے پہلے، عطاء، مجاہد، شہاب، ابو العالیہ، حسن بصری اور خود انہیں اہل حدیث مولانا صدیق حسن خان نے یہی تفسیر کی ہے۔

(۲) بحاری: عن عبدہ بن صامت ۱۰۶۹/۲، ابواب کیف یملیع الامام الناس (۳) مدارک التنزیل ۵/۱

(۴) الصراح المنیر شرح الجامع الصغیر ۲۰۵/۱

(۵) احکام القرآن للخصاص ۱۷۷/۳

ینے لگے تو اس کا ماننا ناجائز۔

باب

”اہاب“ کے معنی کچے چڑے کے ہیں، (۱) حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایما اہاب دبع فقد طہر، (۲) (جس بڑے کو بھی دباغت دے دیا جائے وہ پاک ہو جائے گا)۔

اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ سور اور انسان کے ملاوہ تمام جاندار کا چڑا قابل استفادہ ہے اور اسے پاک کر کے استعمال کیا جائے۔ (۳)

نظمیر کی دو صورتیں

اب اس چڑے کو پاک کرنے کی دو صورت ہو سکتی ہے، اگر وہ زندہ ہو تو اس کو شرعی طریقہ کے مطابق ذبح کر دیا جائے چڑا ک ہو جائے گا، اس پر نماز پڑھنی درست ہوگی، اگر وہ تھوڑے نی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہ ہوگا البتہ یہ ضروری ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان یا کتابی ہو، ذبح کے وقت بسم اللہ کہا جائے اور نرعاذبح کرنے کے لئے جن رگوں کا کاٹنا ضروری ہے انہیں کاٹے۔ (۴)

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ”زکوۃ شرعی“ کے بغیر ہی وہ بالور مر گیا تو اب اس کو دباغت دے دی جائے یعنی کوئی بھی ایسی صورت اختیار کی جائے جس سے چڑے پر لگی ہوئی آلائشیں صاف ہو جائیں، مثلاً دھوپ میں سکھانا، مٹی، نمک وغیرہ ملنا، یا جدید لریقوں سے کام لینا، (۵) صرف سور کا چڑا اس کی غیر معمولی

نجاست اور انسان کا چڑا اس کی شرافت اور اکرام کو پیش نظر رکھ کر کسی صورت میں قابل استعمال نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ کے نزدیک مردار کا چڑا اور امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کا چڑا بھی سور کی طرح قابل استعمال ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس قدر گنجائش ہے کہ سور کا چڑا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، (۶) اور جو حدیث گزر چکی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں ہے۔

اہل

جو شخص جس کے زیر پرورش ہو وہ اس کا ”اہل“ کہلاتا ہے، قرآن مجید میں بیوی کو بھی اہل سے تعبیر کیا گیا ہے، اصطلاحات فقہیہ کی مشہور لغت ”المعرب“ میں ہے کہ اہل میں بیوی بچے اور وہ تمام لوگ داخل ہیں جن کی پرورش اور نفقہ کا بار وہ اٹھاتا ہے۔ (چوں کہ مختلف رشتہ داروں کے حقوق اور احکام اپنی اپنی جگہ ذکر کئے جائیں گے اس لئے اہل میں صرف اسی قدر تشریح پر اکتفاء کیا جاتا ہے)۔

اہل بیت

”اہل بیت“ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل خاندان ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بیت کی فضیلت میں بہت کچھ ارشاد فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں قیامت کے دن سے پہلے اپنے اہل بیت کے لئے سفارش کروں گا۔ (۷)

(۱) ترمذی ۳۰۳۱، باب ما حله فی حلود المیتۃ اذا دعت، کتاب اللباس، سنن ابی عیسیٰ ۲، ۱۶۹، باب حلود المیتۃ، کتاب الفروع

(۲) القلموس المحيط، ۱/۱۹۲، کتاب التعریفات، ۴۳

(۳) الہدایہ، ۱/۴۱

(۴) عن ابن عمرؓ، کمر العمال، ۳/۲۸۱

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ، ۱/۴۳

(۶) الہدایہ، ۱/۴۰، خلاصۃ الفتاویٰ، ۴۳

آپ ﷺ نے فرمایا جو شخص کسی معاہدہ پر ظلم کرے گا اس کے حقوق میں کمی کرے گا یا طاقت سے زیادہ اس پر بار ڈالے گا، میں قیامت کے دن اس کی طرف سے فریق بن کر کھڑا ہوں گا، (۴) ایک اور حدیث میں ہے کہ اگر تم کسی قوم سے لڑو اور اس پر غالب آ جاؤ اور وہ اپنی اور اپنی اولاد کی جان بچانے کے لئے تم کو خراج دینا منظور کر لے تو پھر بعد میں اس مقررہ خراج سے ایک دانہ بھی زائد نہ لینا، کہ وہ تمہارے لئے جائز نہ ہوگا۔ (۵)

مفتوحین

دوسرے وہ اہل ذمہ ہیں جن پر جنگ کے ذریعہ فتح حاصل کر لی گئی ہے یعنی مفتوحین ان کو بھی وہ تمام حقوق حاصل رہیں گے جو اسلامی قانون کی رو سے غیر مسلم رعایا کو حاصل ہیں، فرق صرف اس قدر ہوگا کہ ”معاہدین“ سے ان حقوق کے علاوہ اگر مزید کوئی ایسی شرط ملے پائی ہے جسے اسلامی قانون گوارا کرتا ہو تو ان کے لئے خصوصی طور پر یہ مراعات ہوں گی اور ”مفتوحین“ سے ”جزیہ“ عام اصول کے مطابق وصول کیا جائے گا اور وہی مقدار لی جائے گی جو طے شدہ ہے۔

انفرادی طور پر کسی کو امان دینے کا حق ہر مسلمان کو ہے، لیکن ”معاہدہ ذمہ“ صرف امام یا اس کے نائب ہی کی طرف سے ہو سکتا ہے اور امام کے لئے بھی ایسے لوگوں سے مصالحت واجب ہوگی جو اس کی پیشکش کریں جیسا کہ قرآن مجید میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔ (التوبہ: ۲۹)

ہاں البتہ اگر مکر و فریب یا جاسوسی کا اندیشہ ہو اور ان کی وجہ

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو میرے بعد میرے اہل و عیال کے ساتھ خیر کا معاملہ کرے، (۱) حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے اس کی نعمتوں کی وجہ سے محبت کرو اور اللہ کی محبت کا تقاضہ ہے کہ مجھ سے محبت کرو اور مجھ سے محبت کا تقاضا ہے کہ میرے اہل بیت سے محبت رکھو۔ (۲) علامہ علاء الدین متقی ہندی نے اہل بیت بشمول ازواج مطہرات کی فضیلت میں دو سو اکیاون (۲۵۱) حدیثیں جمع کی ہیں جن میں ضعیف بھی ہیں اور قوی بھی۔ (۳)

(”اہل بیت“ سے کون لوگ مراد ہیں، اس پر ”اہل محمد“ کے تحت گفتگو ہو چکی ہے)۔

اہل ذمہ

”ذمہ“ کے معنی عہد و پیمان کے ہیں اور اہل ذمہ سے اسلامی مملکت میں مقیم غیر مسلم رعایا مراد ہیں۔

معاہدین

اہل ذمہ دو طرح کے ہیں، ایک معاہدین جنہوں نے جنگ کے بغیر ہی مسلمانوں کو جزیہ دے کر مامون رہنے کا معاہدہ کر لیا ہو، ان کو وہ تمام سہولتیں اور رعایتیں حاصل رہیں گے جو باہمی معاہدہ کے وقت طے پا گئی تھیں اور جزیہ کی بھی وہی رقم لی جائے گی جو طے شدہ ہے، یہ بات درست نہ ہوگی کہ اسلامی ریاست اپنی طرف سے بعد میں کچھ شرطوں کا اضافہ کر دے یا جزیہ کی مقدار بڑھا دے،

(۲) سنن ترمذی ۴/۲۱۹، باب مناقب اہل البیت

(۱) کنز العمال: ۸۱/۱۳، فی فضل اہل البیت

(۳) کنز العمال: ۱۰، کتاب الفضائل من قسم الاقوال ۲۲۶۲-۲۲۶۵

(۴) سنن ابی داؤد ۳/۳۳۳، باب تعشیر اہل الذمۃ اذا اختلفوا بالتجارة، کتاب الخراج

(۵) ابوداؤد ۲/۳۳۳، باب فی تعشیر اہل الذمۃ اذا اختلفوا بالتجارة، کتاب الخراج

سے اسلامی ریاست کی سلامتی کو خطرہ درپیش ہو تو وہ اسے رد بھی کر سکتا ہے۔ (۱)

قانون ملکی کے لحاظ سے ”اہل ذمہ“ کا موقف یہ ہوگا کہ :

فوجداری قوانین

فوجداری اور تعزیری معاملات میں وہ اسلامی قانون کے مکلف اور پابند ہیں، زنا، چوری، الزام تراشی، رہزنی اور ڈکیتی سمجھوں میں ان کو وہی سزا دی جائے گی جو اسلامی قانون کی رو سے دی جاتی ہے، البتہ زنا پر انھیں ”رجم“ کی سزا نہیں دی جائے گی، کیوں کہ اس کے لئے ”احسان“ شرط ہے، اور ”احسان“ کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے، شراب کے معاملہ میں ان کو خصوصی رعایت حاصل ہوگی، وہ شراب پی سکیں گے اور اس کی تجارت کے بھی مجاز ہوں گے، ہاں مسلمانوں کی آبادی میں اس کا اظہار یا مسلمانوں سے اس کی فروخت جرم ہوگا اور اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

مالی قوانین

مالی قوانین بھی ان کے لئے یکساں ہیں، خرید و فروخت کے جو طریقے ہمارے لئے ناجائز ہیں، ان کے لئے بھی ناجائز قرار پائیں گے، سود ممنوع ہوگا، البتہ شراب کی طرح ان کو سود کی خرید و فروخت کی بھی اجازت ہوگی، مگر مسلمان محلوں اور آبادیوں سے سود لے کر گزرنے سے منع کیا جائے گا۔ (۲)

معاشرتی قوانین

معاشرتی مسائل نکاح و طلاق، ہبہ و وصیت، وراثت، تدفین وغیرہ میں اسلامی قانون ان پر نافذ نہ ہوگا، اگر ان کے یہاں عدت

گزارے بغیر یا گواہوں کے بغیر نکاح ہو سکتا ہو یا ان عورتوں سے نکاح جائز ہو جن سے اسلام نے نکاح حرام قرار دیا ہے تو وہ اپنے ہی قانون پر عمل کریں گے اور ہمارے احکام کے پابند نہ ہوں گے۔
مذہبی آزادی

مذہب اور عقیدہ کے معاملہ میں ان کو مکمل آزادی حاصل ہوگی، ان کو اسلام پر مجبور نہ کیا جائے گا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ”وسق رومی“ نامی غلام سے جو غالباً عیسائی تھا، بار بار خواہش کی کہ وہ اسلام قبول کر لے تو وہ اس کو بیت المال کا امین بنالیں گے، مگر وہ انکار کرتا رہا، حضرت عمر رضی اللہ عنہا صراحت سے گریز کرتے ہوئے فرماتے، لا اکسراہ فی الدین (البقرة: ۲۵۶) پھر آپ نے انتقال کے قریب اس کو آزاد کر دیا اور اجازت دی کہ جہاں چاہے چلا جائے۔ (۳)

وہ اپنی عبادت گاہوں کی خود حفاظت کریں گے اور اپنے مذہب کے مطابق عمل کیا کریں گے، مسلمانوں کے لئے جائز نہ ہوگا کہ زبردستی ان کو توڑ ڈالیں، سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بیت المقدس فتح ہوا تو آپ نے گرجا میں نماز نہ پڑھی کہ مبادا مسلمان اسے مسجد نہ بنالیں اور جبراً ان سے چھین لیں۔

خلافت صدیقی میں جب حیرہ کا علاقہ مسلمانوں کے زیر نگیں آیا اور مقامی عیسائیوں سے معاہدہ طے پایا تو ان میں قاضی ابو یوسف کے بیان کے مطابق اور دفعات کے ساتھ ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ :

لا یہدم لہم بیعة ولا کنیسة ولا یمنعون من

ضرب النواقیس ولا من اخراج الصلبان فی یوم

عیدہم (۴)

یہاں تک کہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے مفتوح ذمیوں سے جو معاہدہ کیا اس میں تھا کہ اوقات نماز میں ان کو ناقوس بجانے کی

(۲) بدائع ۸۳/۶، باب بیان ما یؤخذ من اہل الذمۃ

(۴) کتاب الخراج: ۸۳

(۱) ابن جماعہ: تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام (ترجمہ) ۲۶۳

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳۲۳/۳

اجازت ہوگی۔ (۱)

مسلم آبادی کے علاقوں میں ان کو کھلم کھلا اپنے تئو ہار منانے یا مردے جلانے کی اجازت نہ ہوگی البتہ وہ اپنے محلوں اور آبادیوں میں ایسا کر سکتے ہیں، ہاں مذہبی عبادت گاہوں میں وہ جو کچھ کریں اس میں وہ آزاد ہیں۔ (۲)

عبادت گاہوں کی تعمیر

جو عبادت گاہیں ان کے پہلے سے ہیں ان کو منہدم نہ کیا جائے گا، نئی عبادت گاہوں کی تعمیر کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ ابن ہمام کہتے ہیں کہ امصار الاسلام (اسلامی شہر) تین طرح کے ہیں، ایک وہ جن کو خود مسلمانوں نے آباد کیا، دوسرے وہ جو کافروں سے بذریعہ جنگ حاصل کئے گئے، ان دونوں میں نئی عبادت گاہوں کی تعمیر کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ شہر صلح اور باہمی معاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہو اور اس کی زمین مقامی باشندوں یعنی اہل ذمہ ہی کو سونپ دی گئی ہو، یا زمین تولی گئی ہو لیکن مصالحت کے وقت یہ شرط طے پا چکی ہو کہ وہ اس سرزمین میں عبادت گاہیں تعمیر کرنے کے مجاز ہوں گے، اس صورت میں ان کو نئی عبادت گاہوں کی تعمیر کا حق حاصل ہوگا (۳) اور علامہ سبکی کی تصریح کے مطابق ان کو موجودہ عمارت میں ترمیم و تعمیر اور منہدم ہو جانے کے بعد از سر نو تعمیر کا بھی حق حاصل رہے گا۔ (۴)

مال و اسباب کا تحفظ

ذمیوں کی جان کی طرح ان کے مال و اسباب کی حفاظت

حکومت اسلامی کا فریضہ ہوگا اور اس پر کسی طرح کی دست درازی بالکل جائز نہ ہوگی، اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ فتح عراق کا واقعہ مشہور ہے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اکابر مہاجرین و انصار کی رائے کی روشنی میں مفتوحہ اراضی غیر مسلم رعایا میں رہنے دیں اور ان کو مجاہدین میں تقسیم نہیں فرمایا، چنانچہ امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ ”امام المسلمین کے لئے جائز نہیں کہ وہ ان کی زمین چھین لے بلکہ وہ انہیں کی زمین رہے گی، وہی نسل بعد نسل اس کے وارث ہوں گے اور وہی اس کی خرید و فروخت کے مجاز ہوں گے۔ (۵)

تہذیب کا تحفظ

اسلامی حکومت اس بات کی بھی سعی کرے گی کہ ان کا تہذیبی تشخص باقی رہے، وہ کوئی امتیازی لباس پہنا کریں جسے فقہاء ”غیار“ سے تعبیر کرتے ہیں، زنا رہانہ جیسے مسلمانوں کے لباس اور ان کی وضع قطع نیز تمدن کے مقابلہ خود کو متاثر رکھیں، (۶) اس سے دہرا فائدہ ہوگا، ایک تو مسلمان کا ان سے تہذیبی اختلاط کم رہے گا اور مسلمان ان کے مذہبی اطوار اور تہذیب سے اور ان کے تشہد سے بچ سکیں گے، دوسرے خود ان کے تمدن اور تہذیب کا تحفظ ہو سکے گا۔

وہ اپنے ایسے رواجی افعال اور رسوم کی انجام دہی میں بھی آزاد ہوں گے جو اسلامی اخلاق اور انسانی تقاضوں سے متصادم نہ ہوں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب شام تشریف لے گئے تو کچھ لوگوں نے عجمی طریقہ پر ان کا استقبال کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کرنا چاہا، حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ وہ لوگ اس کو تقض عہد تصور کریں گے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجازت دے دی اور فرمایا کہ ان

(۲) بدائع الصنائع ۸۳/۶

(۳) حوالہ سابق

(۶) تدبیر الاحکام ۲۷۳، رد المحتار ۲۷۳

(۱) کتاب الخراج ۸۳

(۳) رد المحتار ۲۷۱/۳

(۵) کتاب الخراج ۱۳-۱۵

سے تعرض نہ کرو۔ (۱)

جزیہ

چوں کہ یہ غیر مسلم بھی اسلامی مملکت میں رہیں گے اور ریاست کے رفاہی اقدامات سے فائدہ اٹھائیں گے، ان کے پسماندہ لوگوں کی بھی ریاست مدد کرے گی، ان کا تحفظ اور دفاع اسلامی ریاست کے ذمہ ہوگا، اس لئے فطری بات ہے کہ ان سے بھی ٹیکس لیا جائے، اب اس کی ایک صورت یہ تھی کہ ان سے بھی مسلمانوں کی طرح صدقہ و زکوٰۃ وصول کیا جاتا، لیکن یہ اس لئے مناسب نہیں تھا کہ اس طرح ان کو ایک اسلامی عبادت پر مجبور کرنا ہوتا اور یہ فیر اسلامی اور نامنصفانہ بات ہوتی۔

اس لئے شریعت نے اس کے متبادل کے طور پر ان سے زکوٰۃ کے بجائے جزیہ اور ان کی زمین کی پیداوار پر عشر کے بجائے خراج واجب قرار دیا اور وہ بھی بہت معمولی مقدار میں، اور گویا مسلمانوں سے بھی کم۔

پھر اس جزیہ سے بھی مذہبی پیشواؤں، عورتوں، بچوں، معذوروں اور غلاموں کو مستثنیٰ رکھا، (۲) اگر غیر مسلم خود خواہش کریں کہ ان سے یہ جزیہ صدقات اور زکوٰۃ کے نام پر وصول کیا جائے تو جائز ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کے اتفاق رائے سے عرب نصرائیوں سے مصالحت کی تھی۔ (۳)

نقض معاہدہ

اسلامی ریاست کو اس بات کا حق حاصل نہ ہوگا کہ جب چاہے یکطرفہ معاہدہ منسوخ کر دے بلکہ اس کو اس وقت تک اس کی

پاسداری کرتی رہنے پڑے گی جب تک کہ خود وہ اسے منسوخ نہ کر دیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تو اس سلسلہ میں مزید احتیاط ہے، ان کے یہاں اس وقت تک معاہدہ نہ ٹوٹے گا جب تک ان کی جانب سے بغاوت، مملکت کا فروہ سے الحاق اور اسلامی ریاست کے کسی حصہ پر غیر معمولی قوت اور غلبہ حاصل نہ ہو جائے، جس سے اسلامی مملکت کی سلامتی کو خطرہ لاحق ہو جائے، اس کے علاوہ کوئی بات نہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”عہد ذمہ“ کے ٹوٹ جانے کا باعث ہو، حد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے اور سب و شتم کی وجہ سے بھی ان کا حق شہریت ختم نہ ہوگا، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام ان کو ان کے جرائم کی سزائیں دے گا، چنانچہ آنحضور ﷺ پر سب و شتم کرنے والے کو سیارۃً قتل کر دیا جائے گا۔ (۴)

اسی طرح اہل ذمہ کو اسلام پر کھلی تنقید اور اپنے دین کی دعوت و اشاعت اور اس کے لئے مشنری کے قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی، (۵) جس کا جال بدقسمتی سے آج پورے عالم اسلام میں پھیلا ہوا ہے۔

اہل ذمہ کا قصاص اور دیت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قانون قصاص میں مسلمان اور ذمی دونوں مساوی ہیں یعنی اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو وہ بھی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک مسلمان کو معاہدہ کے بدلہ قتل کیا، (۶) اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مسلمان یہودی کے

(۱) کتاب الاموال: ۱۵۲

(۲) بھی بن آدم قرشی (۲۴۳ھ)، کتاب الخراج ۷۳ (مطبوعہ المطبعة السلفیہ قاہرہ) و تدبیر الاحکام ۲۶۷

(۳) ابن قیم الجوزی: احکام اہل الذمہ ۸۱۰/۲، تدبیر الاحکام: ۲۷۷

(۴) تدبیر الاسلام: ۲۶۷

(۵) اس عائدیں شامی رد المحتار ۳/۸۷، تدبیر الاحکام ۲۷۱ (۶) رواہ ابو داؤد فی المراسیل ۱۲، باب الدیات والدار قطنی مرفوعاً

بدلہ قصاص کے طور پر قتل کیا جائے گا۔ (۱)

حسین نامی ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاتل کو مقتول کے وارثوں کے حوالہ کیا اور وہ قتل کیا گیا۔ (۲)

اس سلسلہ میں اسلامی تاریخ کا واقعہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فارسی النسل قاتل ”فیروز“ کے علاوہ حنفیہ اور ہر مزان کو اس میں شرکت کے شبہ پر حضرت عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے قتل کر دیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب مشورہ کیا تو اکابر صحابہ بشمول حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ عبید اللہ کو قصاصاً قتل کر دیا جائے۔ (۳) اسی طرح ذمی کی دیت اور اس کا خون بہا مسلمان کے برابر ہوگا، چنانچہ حضور ﷺ نے معاہدہ کی دیت ایک ہزار روپیہ قرار دی جو اس زمانہ میں مسلمانوں کی دیت تھی، (۴) ربیعہ بن عبد الرحمن سے مروی ہے کہ حضور ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم ورضو اعنہ کے زمانہ میں ذمی کی دیت مسلمانوں ہی کے دیت کی طرح تھی۔ (۵)

اہل ذمہ کے حقوق کو اسلام میں کس قدر اہمیت دی گئی ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آپ نے اہل ذمہ پر ظلم کرنے والوں کے مقابلہ میں خود قیامت میں فریق بن کر آنے کا ذکر فرمایا ہے اور سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے زخمی ہونے کے بعد بھی شہادت سے پہلے اہل ذمہ کے حقوق کے سلسلہ میں نصیحت فرمائی۔

اہل ذمہ کے حقوق ایک نظر میں!

اہل ذمہ کو اسلام نے جو حقوق دیئے ہیں اس سلسلہ میں علامہ شبلی نعمانی کی یہ سطور قابل مطالعہ ہیں :

بانی اسلام یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن قوموں پر جزیہ لگایا، ان کو تحریر کے ذریعہ مفصلہ ذیل حقوق دیئے :

☆ کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو ان کی طرف سے مدافعت کی جائے گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص الفاظ یہ ہیں ”یمنعوا“۔

☆ ان کو ان کے مذہب سے برگشتہ نہیں کیا جائے گا، خاص الفاظ یہ ہیں ”لا یفتوا عن دینہم“۔

☆ ”جزیہ“ جو ان سے لیا جائے گا، اس کے لئے محصل کے پاس خود جانا نہیں پڑے گا۔

☆ ان کی جان محفوظ رہے گی۔

☆ ان کا مال محفوظ رہے گا۔

☆ ان کے قافلے اور کارواں (یعنی تجارت) محفوظ رہیں گے۔

☆ ان کی زمین محفوظ رہے گی۔

☆ تمام چیزیں جو ان کے قبضہ میں تھیں بحال رہیں گی۔

☆ پادری رہبان، گرجوں کے پہنچاری اپنے عہدوں سے برطرف نہیں کئے جائیں گے۔

☆ صلیبوں اور مورتیوں کو نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔

☆ ان سے عسکر نہیں لیا جائے گا۔

☆ ان کے ملک میں فوج نہ بھیجی جائے گی۔

☆ پہلے سے جو کچھ ان کا عقیدہ اور مذہب تھا وہ بدلوایا نہیں جائے گا۔

☆ ان کا کوئی حق جو ان کو پہلے سے حاصل تھا، زائل نہیں

(۲) علامہ شبلی (اسلام میں غیر قوموں کے حقوق) مقالہ

(۳) رواہ ابوداؤد فی المراسیل ۱۳، باب دین الذمی

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۴۰۷/۵، حدیث نمبر ۲۷۲۵۳

(۳) علامہ شبلی (اسلام میں غیر قوموں کے حقوق) مقالہ

(۵) رواہ ابوداؤد فی المراسیل ۱۳، باب دین الذمی

ہوگا۔

☆ جو لوگ اس وقت حاضر نہیں ہیں، یہ احکام ان کو بھی شامل ہوں گے۔ (۱)

اہل کتاب

”اہل کتاب“ سے نزول قرآن سے پہلے کے وہ لوگ مراد ہیں جن کا کسی آسمانی کتاب کا حامل ہونا محقق ہو، مثلاً یہود جو تورات پر ایمان رکھتے ہیں اور نصاریٰ جو انجیل پر ایمان رکھتے ہیں۔ بعض ایسی قومیں بھی ہیں جن سے بعض فقہاء احتاف نے اہل کتاب کا معاملہ کیا ہے اور بعض نے مشرکین کا، یہ اختلاف رائے اس پر مبنی ہے کہ بعض کے نزدیک ان کا اہل کتاب ہونا محقق تھا اور بعض کے نزدیک نہیں۔

عصر حاضر کے اہل کتاب

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی مناسب ہے کہ ہمارے زمانہ میں جو عیسائی حضرات مسیح یا حضرت مریم وغیرہ کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی اہل کتاب میں داخل ہیں اور ان کو عام مشرکین کی فہرست میں نہیں رکھا جاسکتا، اس لئے کہ اسلام نے اس زمانہ میں بھی نکاح و ذبیحہ وغیرہ کے معاملہ میں اہل کتاب کے ساتھ بعض خصوصی مراعات رکھی ہیں جب وہ حضرت عزیر علیہ السلام اور حضرت مسیح علیہ السلام کو خدا مانتے تھے۔

البتہ ہمارے زمانہ میں عیسائیوں اور یہودیوں کا ایک بہت بڑا طبقہ وہ ہے جو محض نام کا عیسائی ہے، ورنہ درحقیقت وہ خدا کے وجود، نبوت، وحی والہام، حشر و نشر وغیرہ کا منکر ہے، ایسے لوگ

درحقیقت یہودی، عیسائی اور اہل کتاب نہیں ہیں اور نہ اس نوعیت کے وہ یہ اور کیونست نام نہاد مسلمان ”مسلمان“ ہیں، ان کے احکام عام کافروں کے ہیں اہل کتاب کے نہیں۔

نکاح کی اجازت

اہل کتاب کے ساتھ ایک رعایت تو نکاح کے باب میں ہے، مسلمان عورت کا کسی غیر مسلم مرد سے یہ شمول اہل کتاب نکاح نہیں ہو سکتا، لا تسکحوا المشرکین حتی یؤمنوا، (البقرہ: ۲۲۱) البتہ ان کی عورتوں سے مسلمان مردوں کے نکاح کی اجازت دی گئی ہے، والمحصنات من الذین اتوا الکتاب من قبلکم، (مائده: ۵) یہ رعایت صرف اہل کتاب کے سلسلہ میں ہے کسی اور غیر مسلم سے نکاح حلال نہیں۔

پھر فقہ حنفی میں اس کی تفصیل یوں ہے کہ دارالحرب میں جہاں عورت احکام اسلامی کی پابند نہ ہو اس اندیشہ سے کہ شاید وہ معصیت میں مبتلا ہو جائے، نکاح جائز نہ ہوگا اور اگر نکاح کر ہی گذرے تو یہ نکاح تو ہو جائے گا مگر مکروہ تحریمی ہوگا، اور اگر اسلامی ریاست کی باشندہ کتابیہ لڑکی ہو تو بھی اس سے نکاح مکروہ ہی ہوگا مگر یہ مکروہ تنزیہی ہوگا یعنی اس کی کراہت کم درجہ کی ہوگی۔

بڑی حد تک یہی رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔ (۲)

ہمارے زمانہ میں اہل کتاب سے نکاح ایک فتنہ بن کر رہ گیا ہے اور نہ صرف عام مسلمانوں بلکہ عالم اسلام کے وہ قائدین جن کے ہاتھوں میں پوری قوم کی زمام اور پوری اسلام دنیا کی کلید ہے، کے قصور عیش اور محلات عشرت کی زینت عیسائی اور یہودی عورتیں ہیں، جن

(۱) بحی بن آدم، کتاب الحراج ۷۴، مقالہ ”حقوق الذمیین“ اس موضوع پر امام ابو یوسف کی کتاب ”الحراج“ ابو حنیفہ کی ”کتاب الاموال“ اور ابن قیم کی ”احکام اہل الذمۃ“ اہم مراجع ہیں، نیز اس موضوع پر مستشرقین نے جو غیر حقیقت پسندانہ پروپیگنڈہ کیا، ہر چند کہ اس پر بہت کچھ لکھا گیا تاہم علامہ شبلی کا ذکرہ مقالہ اب بھی اس باب میں بہت اہم ہے۔

(۲) الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۶/۳-۷۷-۷۸

یہ حکم ہر قسم کے اہل کتاب کے ذبیحہ کا ہے، جو واقعی اہل کتاب ہوں، یعنی ان کے لئے بھی جو اسلامی ریاست کے شہر ہوں اور ان کے لئے بھی جو مملکت کافرہ (دار الحرب) میں مقیم ہوں، (۲) یہ ذبح اگر کم عقل (معتوہ) (۳۱) عورت یا ایسا نابالغ بچہ ہو جو اسم الہی کو سمجھتا ہو تو بھی درست ہے۔

اہل کتاب کو سلام

بہتر بات یہ ہے کہ اہل کتاب کو سلام کرنے میں جہل نہ کر جائے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا لا تبدوا الیہود ولا النصارى بالسلام۔ (۴)

لیکن مصلحت، ضرورت اور دفع ضرر کی غرض سے سلام کی ابتدا بھی کی جاسکتی ہے، البتہ صرف "السلام علیکم" کہے "ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" نہ کہے اور اگر وہ پہلے سلام کر دیں تو جواب دینا واجب ہوگا کہ نہیں اس سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض علماء کا خیال ہے کہ اہل بدعت کو طرح ان کا جواب دینا بھی ضروری نہیں لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ جواب دیا جائے گا، اس لئے کہ اہل بدعت کے ساتھ یہ معاملہ راہ سرزنش ہے اور غیر مسلموں کی ہم کوئی سرزنش نہیں کر سکتے۔ (۵)

(اہل کتاب کے برتن کے احکام لفظ "آنیہ" کے تحت اور احکام ذبح کی تفصیل "ذبح" کے ذیل میں گزر چکی ہے)۔

قادیانیوں کا حکم

ایک اہم مسئلہ یہاں یہ ہے کہ "قادیانیوں" کے کیا احکام

سے مسلمان شدہ نقصان اور سیاسی مغزرت و استحصال سے دور چار ہیں، ان حالات میں تو کسی طرح بھی اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ خلافت میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو اس یہودی خاتون کو طلاق دے دینے کا حکم فرمایا تھا جس سے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے نکاح کیا تھا۔ (۱)

پھر فقہاء اسلام کا زمانہ وہ تھا جب اسلام کو غلبہ حاصل تھا، دنیا کا ایک بڑا حصہ اسلام کے زیر نگیں تھا اور جہاں مسلمانوں کو سیاسی غلبہ حاصل نہ تھا وہاں بھی مسلمانوں کی بین الاقوامی پوزیشن، ان کی علمی اور ایجادی ترقی اور علم و اکتشافات کی امامت کی وجہ سے ان کی حیثیت فاتح کی تھی، ان کو اس طرح تہذیبی بالائری حاصل تھی کہ مسلمان دوسروں سے متاثر نہ ہوتے تھے بلکہ دوسرے اسلام کی تقلید کو ایک فیشن اور عصریت سمجھتے تھے، اب حالات بدل چکے، مسلمان مفتوح، علم و فن کے اعتبار سے پسماندہ اور تہذیب و تمدن کے لحاظ سے مسکور اور مرعوب قوم بن کر رہ گئے، ان حالات میں اثر ڈالنے کا امکان کم ہے اور اثر قبول کرنے کا زیادہ، اس لئے اس کی کراہت میں کوئی شک نہیں۔

اہل کتاب کا ذبیحہ

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے بہ شرطیکہ ذبح کے لئے وہی طریقہ اختیار کیا گیا ہو جو شرع اسلامی کے مطابق ہو، آلات ذبح بھی وہی ہوں، وہ رگیں بھی کٹ جائیں جن کا اختیاری حالت میں کاشنا ضروری ہے، ذبح کرتے وقت اللہ کا اور صرف اللہ کا نام لیا گیا ہو، اگر حضرت مسیح وغیرہ کا نام بھی لے لیا تو پھر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

(۱) اسی سے فقہاء کی رائے ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اہل کتاب سے کان و عمرو نہ سمجھتے تھے، المعنی ۵۶۰۶

(۲) الدر المختار علی ہامش رد المحتار: ۱۸۸/۵

(۳) صاحب درعی نے پاگل کے ذبیحہ کو بھی جائز قرار دیا ہے، مگر جوہر نے ناجائز قرار دیا ہے اور شامی نے بھی درعی کی اس رائے پر تنقید کی ہے، اس لئے کہ (بچہ کی صحت کے لئے) "بالقصد" اسم الہی لینا ضروری ہے اور پاگل کا قصد و ارادہ معتبر نہیں — البتہ معتوہ یعنی کم عقل صاحب عتاق کی تصریح کے مطابق ذبح ہو سکتا ہے، شلمی ۱۸۸/۵

(۴) مسلم: عن ابی ہریرۃ ۲۱۳/۲، باب النہی عن ابتداء اهل الکتاب بالسلام و کیف یرو

(۵) حافظ ابن قیم: زاد المعاد: ۲۷/۴ (مطبوعہ المطبعة المصریہ)

ہوں گے؟ آیا وہ اہل کتاب میں شمار ہوں گے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں راقم الحروف نے ایک استفتاء کا جو جواب دیا ہے وہ اس عاجز کے نقطہ نظر کو واضح کرتا ہے۔ (۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت نے رشتہ مناکحت اور ذبیحہ کی حلت و حرمت کے لحاظ سے اہل کفر کے دو درجے کئے ہیں، اہل کتاب اور کفار و مشرکین، اہل کتاب سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا اور اہل کفر سے ناجائز، اسی طرح اہل کتاب کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا اور دوسرے اہل کفر کا ذبیحہ حرام، پھر اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسلام کے سوا کسی ایسے دین پر ایمان رکھتے ہوں جو سماوی ہوں اور جن کے پاس ایسی کتاب منزل موجود ہوں کہ بعد میں ہونے والی تحریف و تصحیف سے قطع نظر قرآن فی نفسہ ان کے نزول کی تصدیق کرتا ہو، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

وکل من يعتقد دينا سماويا له كتاب منزل
كصحف ابراهيم والشيخ وزبور داود عليهم
السلام فهو من اهل الكتاب فيجوز مناكحته
واكل ذبائحه. (۲)

اس طرح اہل کتاب اور اہل کفر جو اپنے کفر کے برملا معترف ہوں، کا معاملہ بالکل واضح ہے، لیکن مسئلہ ان لوگوں کا ہے جو اپنے آپ کو مسلمان بھی کہتے ہیں اور اپنے معتقدات کے لحاظ سے اصلاً وہ کافر ہیں، ان کو کس زمرہ میں رکھا جائے گا؟ مسلمانوں میں یا اہل

کتاب میں؟ یا وہ عام کفار کے حکم میں ہوں گے؟

یہ تو ظاہر ہے کہ ان کے عقائد کفریہ کی وجہ سے مسلمانوں میں ان کا شمار نہ ہوگا اور فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا شمار اہل کتاب میں بھی نہ ہوگا بلکہ وہ عام کفار کے حکم میں ہوں گے، نہ ان سے رشتہ نکاح درست ہوگا اور نہ ان کا ذبیحہ حلال ہوگا، فقہاء نے ایسے لوگوں کو "زندیق" سے تعبیر کیا ہے اور زندیق کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

هو الذي يظهر الاسلام ويسر بالكفر وهو
المنافق وكان يسمى في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم منافقاً ويسمى اليوم زنديقاً. (۳)

اسلامی حکومت کے لئے اہل کتاب اور کھلے ہوئے کافروں کا وجود قابل برداشت ہے، لیکن ایسے منافقین قابل برداشت نہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے گا، اور کھلے مرتد کی توبہ تو قبول کی جائے گی، لیکن ایسے زندیق شخص کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

وقتل الزنديق بعد الاطلاع عليه بلا استعانة
وهو من اسر الكفر واطهر الاسلام، وكان
يسمى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه منافقاً بلا قبول توبة من حيث قتله،
ولا بد من توبته لكن ان تاب لقتل حد او الا
كفراً. (۴)

(۱) راقم الحروف نے "ہدیہ لغیبی مسائل" کے پہلے ایڈیشن میں قادیانیوں کو مطلقاً مرتدین کے حکم میں رکھا تھا لیکن دل میں برابریہ غلبہ تھی کہ جس نے سلام بھونکر قادیانیت قبول کیا ہو اس پر امداد کا اطلاق تو صحیح ہے، لیکن جو نسل قادیانی ہیں بوجہ قرآن پر ایمان رکھنے کے، کیوں کر ان کو اہل کتاب سے خارج کیا جاسکتا ہے؟ یہ غمناک حقیقت تھی کہ "کتابیۃ المعنی" میں ایک فتویٰ ملا کہ نسل قادیانیوں کا شمار اہل کتاب میں ہوگا، اس فتویٰ نے جو بات دل میں تھی اس کو قلم پر لانے کے لئے ممبیز کا کام دیا، درمیان میں اس کے مطابق لکھا گیا، تاہم دل میں یہ غمناک حقیقت تھی، اس مسئلہ پر فقہی جزئیات کے مطالعہ اور بعض اہل علم کی راہوں کے مطالعہ سے اب دل جس بات پر مطمئن ہے وہ یہی ہے کہ نسل قادیانی کو بوجہ ان کے رندہ عقیدہ کے عام کفار و مشرکین ہی کے حکم میں رکھا جائے گا نہ کہ اہل کتاب کے حکم میں اور جو مسلمان قادیانیت میں گئے ہوں، (والعیاذ باللہ) وہ تو سراسر مرتد ہی ہیں۔

(۳) مجمع الفقہ الحنبلی، ۱/۱۳۳، بحوالہ المفتی

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ۸/۲

(۴) الشرح الصغیر، ۳/۳۳۸

زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اسی لئے جہاں اہل کتاب سے فتنہ کا اندیشہ ہو وہاں فقہاء نے کتابیہ سے بھی نکاح کی اجازت نہیں دی ہے۔

اہل ہوی

”ہوی“ کے معنی خواہش کے ہیں، ”اہل ہوی“ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی خواہشات کی پیروی میں جادۂ شریعت سے دور جا پڑے ہوں، اس کا اطلاق ان تمام گمراہ فرقوں پر ہوگا جو قبلہ کے اعتبار سے مسلمانوں اور اہل سنت والجماعت کے جیسے ہوں لیکن افکار اور اعتقادات کے معاملہ میں وہ گمراہی میں مبتلا ہوں۔

پھر ان میں سے بعض تو وہ ہیں کہ فقہاء نے ان کے کفر کا فتویٰ دیا ہے، ایسے لوگوں کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو کافروں اور مرتدوں کے بارے میں کیا جاتا ہے، جیسے مشہد، (۲) قدریہ، (۵) جبریہ، (۶) وغیرہ۔

اقتداء میں کراہت

اور بعض وہ ہیں کہ علماء نے ان کی تکفیر نہیں کی ہے، ایسے لوگوں کے احکام ذرا مختلف ہیں — ان کے پیچھے نماز جائز ہے جب کہ پہلے گروہ کے پیچھے نماز جائز نہیں، فتاویٰ عالمگیری میں اس اصول پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا گیا ہے:

وحاصله ان کان ہوی لا یکفر بہ صاحبہ تجوز الصلوۃ خلفہ مع الکراہۃ والا فلا کذا فی التبین والخلاصۃ وهو الصحیح کذا فی البدائع، (۷)

چنانچہ فقہاء نے زندگی کو عام بت پرستوں اور کافروں کے حکم میں رکھا ہے، علامہ ابن نجیم مصری نے فتح القدیر کے حوالہ سے لکھا ہے:

وبدخل فی عبدة الاولیاء الصور التي استحسوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وفي شرح الوجیز وکل مذهب یکفر بہ معتقدہ لہو بحرم نکاحہا لان اسم المشرک یتا ولہم جمیعاً، (۱)

اسی بناء پر بعض علماء نے ازراہ احتیاط اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان، معتزلہ کے اہل قبلہ میں ہونے کے باوجود اور کتاب اللہ پر ایمان رکھنے کے باوجود منکحت کو ناجائز قرار دیا ہے:

المناکحة بین اهل السنة واهل الاعتزال لا يجوز، کذا اجاب الشیخ الامام الرمستفنی، (۲)

فتاویٰ عالمگیری میں بھی بعض ایسے فرقے مثلاً مہیضہ وغیرہ کو کافر قرار دیا گیا ہے۔ (۳)

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی شرح موطا کی عبارت جس میں ختم نبوت کے بالواسطہ انکار کرنے والوں کو زندیق قرار دیا گیا ہے، نے تو اس بات کو بالکل واضح اور بے غبار کر دیا ہے کہ قادیانی بھی زندیق ہی کے حکم میں ہیں اور ان کا حکم نکاح اور ذبیحہ کے معاملہ میں اہل کتاب کا نہیں بلکہ عام کافروں کا ہے اور یہ نہ صرف فقہاء کی تصریحات کے مطابق ہے بلکہ شریعت کی اس روح کے بھی موافق ہے کہ ایسے تمام مسائل میں ایمان کا تحفظ سب سے

(۱) البحر الرائق ۱۱۰/۳

(۲) فتاویٰ عالمگیری ۸/۲۰

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۶/۲

(۴) وہ فرقہ جو اللہ تعالیٰ کو انسان کی طرح مجسم اور انسانی اوصاف کا حامل سمجھتا ہے۔

(۵) جو خود انسان واسطے فساد کا خالق و مقرر ہوتا ہے اور انسانی فساد میں مشیت خداوندی کو کارفرما تسلیم نہیں کرتا ہے۔

(۶) جو فرقہ انسان کو مجبور محض سمجھتا ہے اور تمام خیر و شر کا فاعل خدا کو یقین کرتا ہے یہاں تک کہ انسان کو ارادہ کے اعتبار سے بھی مجبور کہتا ہے۔

(۷) فتاویٰ عالمگیری ۸۳/۱، الفصل سبث فی بیان من یصلح اماما لعیبرہ

حاصل یہ ہے کہ اگر اس عقیدہ کی وجہ سے صاحب عقیدہ کی تکفیر کی جاتی ہو تو اس کے پیچھے نماز جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔

اہلال

تلبیہ یا جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ کے بلند آواز سے ادا کرنے کو اصطلاح میں ”اہلال“ کہا جاتا ہے، چوں کہ حالت احرام میں تلبیہ زور سے کہی جاتی ہے اور ذکر کیا جاتا ہے، اس لئے فقہاء کبھی کبھی احرام کو بھی ”اہلال“ سے تعبیر کر دیتے ہیں۔

(احرام کے فقہی احکام خود اس لفظ کے تحت مذکور ہو چکے ہیں، تلبیہ کے احکام لفظ تلبیہ کے تحت اور ذبح کرتے وقت بسم اللہ کہنے کے احکام ”ذبح“ اور ”تسبیہ“ کے تحت ذکر کئے جائیں گے)۔

اہلیت

”اہلیت“ سے مراد اس بات کا سزاوار ہونا ہے کہ اس پر کوئی حق لازم کیا جائے یا اس کا کوئی حق دوسروں پر عائد ہو، مختلف امور کی اہلیت کے لئے مختلف شرطیں ہیں، جیسے طلاق کے لئے بلوغ، قضا کے لئے علم و عدل وغیرہ، یہ بحثیں اپنی جگہ ذکر کی جائیں گی۔

عوارض اہلیت

البتہ یہاں اختصار کے ساتھ ان امور کا ذکر کر دیا جاتا ہے، جو مختلف حالات میں ”اہلیت“ کو ختم کر دیتے ہیں اور جن کو فقہ کی اصطلاح میں موانع اہلیت یا عوارض اہلیت کہا جاتا ہے۔

یہ عوارض دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک سماوی جس میں انسانی ارادہ و فعل کو کوئی دخل نہ ہو، دوسرے عوارض مکتسبہ جو انسانی ارادہ و اختیار سے وجود میں آئے یا اس لئے کہ آدمی ان کے روکنے میں کوشاں نہ ہو، ای اکتبہا العبد او ترک ازالہا۔ (۱)

عوارض سماوی حسب ذیل ہیں :

- (۱) نابالغی۔
- (۲) جنون (پاگل پن)۔
- (۳) عت (عقل میں خلل)۔
- (۴) لسان (بھول)۔
- (۵) تیند۔
- (۶) اغما (بیہوشی)۔
- (۷) مرض۔
- (۸) حیض۔
- (۹) نفاس۔
- (۱۰) موت۔

عوارض مکتسبہ یہ ہیں :

- (۱) سکر (نشہ)۔
- (۲) جہل (ناواقفیت)۔
- (۳) ہزل (مزاح)۔
- (۴) خطاء (بلا ارادہ غلطی)۔
- (۵) سفر۔
- (۶) اکراہ (مجبور کیا جانا)۔
- (۷) سفاہت (بیوقوفی)۔ (۲)

یہ مختلف عوارض اہلیت ہیں جو مختلف احکام شرعی میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور احکام فقہیہ پر اس کے اثرات و نتائج خود انہی الفاظ کے ذیل میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

ایاس

ایاس کے معنی مایوس ہو جانے کے ہیں، اسی سے لفظ ”آکسہ“

ہے، جو حیض کا سلسلہ ختم ہو جانے والی عورت کو کہتے ہیں۔

ایاس کی عمر

حیض کا سلسلہ بند ہونے یعنی ایاس کی حد میں داخل ہونے کی عمر کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، صحیح تر قول کے مطابق احناف کے یہاں چھپن (۵۵) مالکیہ کے یہاں ستر (۷۰) اور حنابلہ کے یہاں پچاس (۵۰) سال کی عمر ہے، امام عبدالوہاب شعرانی نے اس سے کچھ مختلف عمریں ذکر کی ہیں، اس عمر کے ”سن ایاس“ قرار دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد جو کچھ خون آئے گا وہ حیض کا نہ ہوگا استحاضہ کا ہوگا، اس میں روزہ رکھا جائے گا، قرآن مجید کی تلاوت کی جاسکے گی، بعض خاص حدود کے ساتھ نماز ادا کی جائے گی۔ امام شافعی کے یہاں اس کی کوئی عمر متعین نہیں ہے بلکہ موت تک حیض آسکتا ہے، البتہ ان کی رائے یہ ہے کہ عموماً ۶۲ سال کی عمر میں یہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق فقہ سے زیادہ طب سے اور جغرافیائی، غذائی، اخلاقی اور سماجی حالات سے ہے جس کی طرف امام شعرانی نے بھی اشارہ کیا ہے :

الماء الرجوع فيه الى عادة البلدان لانه يختلف باختلافها في الحرارة والبرودة .

ایام عشرہ ذی الحجہ

ذوالحجہ کے ابتدائی دس ایام کو اللہ تعالیٰ نے خاص فضیلت عطا

فرمائی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے ان دس دنوں سے بہتر کوئی زمانہ نہیں، ان دنوں میں سے ایک دن کا روزہ ایک سال کے برابر اور ایک شب کی عبادت شب قدر کی عبادت کے برابر ہے۔ (۲)

شیخ علی متقی ہندی نے ان دس دنوں کی فضیلت پر چودہ احادیث نقل کی ہیں۔ (۳)

ایام بیض

بیض کے معنی سفیدی اور روشنی کے ہیں — ایام بیض ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ قمری تاریخوں کو کہتے ہیں، اس لئے کہ ان راتوں میں چاند بہت روشن ہوتا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ مہینہ میں تین دنوں کا روزہ رکھنا ہمیشہ روزہ رکھنے کے حکم میں ہے اور اس کو اسی نسبت سے اجر ملا کرے گا، (۴) اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ ہر مہینہ ہمیشہ تین دنوں روزہ رہا کرتے تھے۔ (۵)

شاید آپ ﷺ کا یہ معمول ایام بیض ہی میں روزہ رکھنے کا رہا ہوگا، اس لئے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا جو مہینہ میں تین دنوں روزہ رکھنا چاہے اسے چاہئے کہ ۱۳، ۱۴، ۱۵ کو روزہ رہے (۶)، چنانچہ ان تینوں دنوں میں روزہ رکھنا مستحب ہے۔ (۷)

(۱) رد المحتار، ۵۰۳/۱، المعنی، ۲۱۹/۱، المیران الکبریٰ، ۱۵۱/۱، باب الحيض، کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۱۲۷/۲، تعریف الحيض، امام شعرانی

(۲) کنز العمال عن ابی ہریرۃ، ۲۷۱/۱۳، باب فی عشر ذی الحجہ

(۳) بخاری، ۲۶۶/۱، باب صوم داؤد علیہ السلام، و مسلم، ۳۶۷/۱

(۴) ابو داؤد عن عبداللہ بن مسعود، ۳۳۱/۱، باب صوم الفطر

(۵) ترمذی، ۱۵۹، باب صوم ثلثہ ایام من کل شهر، و نسائی عن ابی در، ۲۵۷/۱، بدائع الصنائع، ۲۱۸/۲، باب صوم الوصال

(۷) بدائع الصنائع، ۲۱۸/۲، باب صوم الوصال

نے امام شافعی کا ہم مسلک امام مالک کو بھی قرار دیا ہے۔

(۳) کنز العمال، ۲۶۸/۶، حدیث: ۳۸۱۰، ۳۸۳۳، ۳۸۴۳

باب استحباب صیام ثلثہ ایام من کل شهر

دس ذوالحجہ تا بارہ ذوالحجہ قربانی کی جاسکتی ہے، ۱۲/ ذوالحجہ کا دن جو نہی گذر اقراربانی کا وقت ختم ہو گیا۔ (۷)

امام شافعی کے نزدیک ۱۳/ ذوالحجہ تک وقت رہتا ہے، ابن سیرین کہتے ہیں صرف دس کو قربانی ہوگی اور سعید بن جبیر وغیرہ کی رائے ہے کہ ”مئی“ میں رہنے والوں کے لئے ۱۳/ ذی الحجہ تک اور دوسرے مقامات پر قربانی کرنے والوں کے لئے دس تاریخ کو قربانی کرنی ہے۔ (۸)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے قوی ہے، چنانچہ نافع حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نقل کرتے ہیں کہ یوم النخی (بقرعید) کے بعد دو دنوں اور قربانی کا موقع ہے۔ (۹)

(احکام اضحیٰ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”اضحیٰ“)

یہ تو ایام نحر کی بات تھی، ذوالحجہ کی خاص دس تاریخ کو بھی بڑی فضیلت حاصل ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ ”یوم نحر“ تمام دنوں میں سب سے افضل ہے، (۱۰) اور واضح ہو کہ اس دن کا سب سے بہتر عمل قربانی ہے۔ (۱۱)

ان دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ (۱۲)

ایثار

”ایثار“ وتر سے ماخوذ ہے، ”وتر“ طاق عدد کو کہتے ہیں، اس

ایام تشریق

۱۲، ۱۳، ۱۴ ذوالحجہ کی تاریخیں ایام تشریق کہلاتی ہیں، (۱) ان ایام کو ایام تشریق اس لئے کہتے ہیں کہ ان دنوں میں لوگ قربانی کا گوشت شکھایا کرتے تھے۔ (۲)

نویں ذوالحجہ یوم عرفہ کی نماز فجر سے ایام تشریق کی آخری تاریخ یعنی ۱۳/ ذوالحجہ کی نماز عصر تک ہر فرض باجماعت نماز پڑھنے والے پر ایک دفعہ سلام سے متصل تکبیر تشریق کہنا واجب ہے، تکبیر میں آواز بلند ہونی چاہئے، (۳) اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر
واللہ الحمد۔ (۴)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تکبیر تشریق)

حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایام تشریق کو مسلمانوں کی عید اور کھانے پینے کا دن قرار دیا ہے، (۵) اس لئے ان دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ (۶)

ایام نحر

قربانی کے دنوں کو ایام نحر کہتے ہیں۔

قربانی کے دن

امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام مالک اور اکثر علماء کے نزدیک

(۱) رد المحتار، ۲۰۱/۵

(۲) المغنی، ۱۲۶/۳

(۳) حوالہ سابق

(۴) زاد المعاد، ۲۳۷/۱

(۵) حاشیہ سنن ترمذی، ۹۶/۱ (مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ دہلی)

(۶) الفتاویٰ الہندیہ، ۱۵۲/۱ (۵) ترمذی، ۱۰۰

(۷) رد المحتار، ۲۰۱/۵، المغنی، ۳۵۸/۹، مسئلہ نمبر ۷۸۸۳

(۸) مؤطا امام مالک، ۱۸۸، باب الضحیۃ عما فی بطن المرأة، امام مالک

نے اس روایت کے بعد یہ نہایت بات ہے۔ ”نہایت علی رضی اللہ عنہ سے بھی بخوبی کئی بات پہنچی ہے۔ (۱۰) کمر العمال، عن عبداللہ بن مرط، بحوالہ طبرانی

(۱۱) ترمذی، ۲۷۵/۱، باب فضل الاضحی، امن ملحہ عن عائشہ، ۲۲۶/۳، باب ثواب الاضحیۃ

(۱۲) ترمذی، ۱۶۰، باب ما جاء فی کراہیہ الصوم یوم العطر ویوم البحر، الفتاویٰ الہندیہ، ۲۰، کتاب الصوم

کی ضد جفت (جوڑا) ہے۔

فقہاء نے ایثار کا لفظ اقامت کے ذیل میں بھی ذکر کیا ہے، یعنی اقامت کے کلمات کو اکبر کرنا، ائمہ ثلاثہ اسی کے قائل ہیں۔ (۱)
(وضاحت کے لئے دیکھئے: "اقامت")

استنجاء میں ایثار

استنجاء کے احکام میں بھی یہ اصطلاح آتی ہے، استنجاء کے لئے طاق عدد کا استعمال تمام ہی فقہاء کے نزدیک بہتر ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے جو شخص استنجاء میں ڈھیلوں کا استعمال کرے اسے چاہئے کہ طاق عدد میں استعمال کرے، (۲) چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کے لئے کوئی تعین نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں تو کم از کم تین پتھروں کا استعمال واجب ہے کہ اس کے بغیر طہارت حاصل ہی نہیں ہوتی۔ (۳)

طاق عدد کی اہمیت

حقیقت یہ ہے کہ شریعت میں بہت سے احکام میں طاق عدد کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے، رکوع اور سجدہ کی تسبیحات، اعضاء وضو کو دھونے کی تعداد، ایام نحر و تشریق وغیرہ کی تعداد، تین گھونٹ میں پانی پینا، ماہ میں تین روزے رکھنا، طلاق کی تین تک تعداد، عدت کے لئے تین حیض یا ماہ، عید الفطر میں طاق عدد بکھور کھانے کا احتیاب اور غور کریں تو بے شمار احکام میں یہ رعایت ملحوظ ہے۔

ایجاب

کسی بھی معاملہ میں طرفین میں سے جس کی طرف سے پہلے پیشکش ہو اسے فقہ کی اصطلاح میں "ایجاب" کہتے ہیں اور اس

کے جواب میں قبولیت کے اظہار کو "قبول"، (۴) ایجاب کے لئے کوئی صیغہ استعمال ہونا چاہئے، اس کی طرف سرسری اشارہ "انشاء" کے تحت کر دیا گیا ہے، تفصیلات متعلقہ الفاظ نکاح، بیع، اجارہ، وغیرہ کے ذیل میں اپنی اپنی جگہ ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

ایصال ثواب

ہر وجود کا انجام فنا اور ہر زندگی کی انتہا موت ہے۔ اسلام کا تصور ہے کہ موت کے بعد انسان معدوم نہیں ہوتا، بلکہ آخرت کی طرف اس کا سفر جاری رہتا ہے، آخرت جہاں نیکوں کو نیکیوں کی بھرپور جزا اور بدوں کو برائیوں کی سزا مل کر رہے گی، جہاں خدا اپنے پورے جمال و جلال کے ساتھ اپنے بندوں کے سامنے جلوہ فرما ہوگا، جہاں صالحین کے لئے لازوال جنت اور عاصیوں اور رفا فرمانوں کے لئے ابدی دوزخ ہوگی، دنیا سے رخصت ہونے کے بعد اور قیامت قائم ہونے سے پہلے کی مدت "برزخ" کہلاتی ہے، اس درمیانی مدت اور زندگی میں گو اس کی روح اپنی متعین جگہ پہنچادی جاتی ہے اور جسم قبر کی مٹی کے ساتھ مل کر بتدریج تحلیل ہوتا جاتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ کے ذریعہ جسم کے منتشر ذرات اور روح کے درمیان ربط باقی رکھتے ہیں، اسی ربط کی وجہ سے جسم کے منتشر اجزاء میں احساس کی کیفیت باقی رہتی ہے اور گو مکمل سزا و جزا قیامت کے بعد اس وقت شروع ہوتی ہے جب وہ جنت و دوزخ میں داخل کیا جاتا ہے؛ لیکن اس کی تمہید قبر اور برزخ کی زندگی ہی سے شروع ہو جاتی ہے اور یہیں سے جنت کی نعمتوں سے محظوظ ہونے کا موقع بھی دیا جاتا ہے اور دوزخ کی تلخ کامیوں سے آشنا بھی ہوتا پڑتا ہے۔

یہ وہ زمانہ ہوتا ہے جب دارالعمل سے اس کا رشتہ کٹ چکا

(۲) مسلم، عن ابی ہریرۃ ۱۳۳۱، باب الايتار فی الاستنشاق والاستحضر

(۳) الفناوی الہندیہ ۱/۲۶۷، کتاب النکاح

(۱) التعریفات الفقہیہ ۱۹۸

(۴) فتح الملہم ۳۰۱/۱

ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا کسی اور شخص کا عمل اس کی اس زندگی میں کام آ سکتا ہے یا نہیں؟ — اس معاملہ میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں، معتزلہ کے نزدیک کسی عمل کا ثواب دوسرے شخص کو نہیں پہنچایا جاسکتا، (۱) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى . (النجم ۳۹)

کہ انسان کو صرف اپنی سعی اور عمل ہی کام آئے گا، دوسرے کا نہیں۔

اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایک شخص کی دعا دوسرے کے حق میں مفید ہے، اسی طرح مالی عبادت مثلاً صدقہ ایک شخص کا دوسرے کے حق میں مفید ہے اور ان دونوں کا ثواب اس شخص کو پہنچے گا جس کے لئے دعا کی گئی اور جس کو ایصال کی غرض سے صدقہ کیا گیا۔

مشہور مفسر ابن کثیر لکھتے ہیں :

فَامَّا الدُّعَاءَ وَالصَّدَقَةَ فَلَا ذَاكَ مَجْمَعٌ عَلَى وَصُولِهَا وَمَنْصُوصٌ مِنَ الشَّارِعِ عَلَيْهِمَا، وَامَّا الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ : مَنْ وَلَدَ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ أَوْ صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ مِنْ بَعْدِهِ أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفِعُ بِهِ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ فِي الْحَقِيقَةِ هِيَ مِنْ سَعْيِهِ وَكَدِّهِ وَعَمَلِهِ . (۲)

دعا اور صدقہ کا پہنچنا متفق علیہ اور شارع کی طرف سے منصوص ہے، مسلم کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ موت کے بعد بھی انسان کا تین عمل منقطع نہیں ہوتا، ایک فرزند

صالح جو اس کے لئے دعا گو ہو، دوسرے وہ صدقہ جس کا نفع اس کے بعد بھی جاری رہے اور تیسرے وہ علم جس سے نفع اٹھایا جاتا رہے، تو تینوں امور درحقیقت اسی کی سعی و کوشش اور عمل ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ جنت کے اندر نیک بندوں کے درجے اونچے کر دے گا، بندہ عرض کننا ہو گا: پروردگار! میرے درجہ میں یہ بلندی کیوں کر ہوئی؟ ارشاد ہو گا، تیرے بیٹے نے تیرے لئے دعائے مغفرت کی تھی، اسی لئے تیرا درجہ بلند کر دیا گیا، (۳) ایک اور روایت میں ہے کہ قبر کے اندر مردہ کی کیفیت ایسی ہوتی ہے جیسے ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، وہ ماں باپ اور متعلقین کی دعا کا خطرہ ہوتا ہے، جب کوئی دعا کرتا ہے اور وہ پہنچتی ہے تو یہ دعا اس کے لئے دنیا و مافیہا سے بہتر ہوتی ہے، ان ساکنانِ خاکدانِ ارضی کی دعا قبر والوں کے حق میں پہاڑ جیسے اجر و ثواب کے برابر ہو جاتی ہے اور مردوں کے لئے زندوں کا یہ یہی دعا مغفرت ہے، (۴) اس کے علاوہ متعدد حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کی دعا دوسرے کے حق میں اور زندوں کی مردوں کے حق میں ایصالِ ثواب کا ذریعہ بنتی ہے۔

صدقات اور مالی عبادات کے ذریعہ ایصالِ ثواب سے متعلق بھی متعدد اور روایتیں موجود ہیں، ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ میری ماں کچھ وصیت کئے بغیر فوت ہو گئیں تاہم گمان ہے کہ اگر ان کو گفتگو کا موقع ملتا تو ضرور کچھ خیرات کرتیں، اب اگر میں ان کی طرف سے کچھ صدقہ کروں تو کیا ان کو ثواب پہنچے گا؟ آپ ﷺ نے اثبات میں جواب دیا (۵) حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/۴۰۳

(۳) بیہقی و دیلمی عن ابن عباسؓ

(۴) بحاری ۳۶۱۱، ما یصححہ لم یروی فی حقاۃ مسلم عن عائشہؓ ۲/۴۰۳، واصل ثواب الصدقات الی المیت

(۱) روح المعانی ۱۵/۱۰۴

(۳) طبرانی عن ابی سعید الحدادی و ابی ہریرۃ

نے دریافت کیا کہ میں اپنی والدہ کی طرف سے کچھ صدقہ کروں تو کیا ان کو ثواب پہنچے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، چنانچہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اسی وقت ایک باغ والدہ مرحومہ کی طرف سے صدقہ کر دیا، (۱) ایک اور روایت میں ہے کہ والدہ کی طرف سے کنواں کھدوایا، (۲) اس کے علاوہ اور بھی متعدد روایات ہیں جو مالی عبادت کے ذریعہ ایصال ثواب کے درست ہونے کو بتاتی ہیں، اس لئے صدقات کے ذریعہ ایصال ثواب میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، بولس فی الصدقة اختلاف - (۳)

بدنی عبادات میں بھی حج کے ذریعہ ایصال ثواب پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حج بیک وقت بدنی عبادت بھی ہے اور مالی بھی، دوسروں کی طرف سے حج کی ادائیگی اور حج کے ذریعہ ایصال ثواب پر بھی متعدد حدیثیں مروی ہیں، ایک عورت نے ہارگاہ رسالت میں عرض کیا کہ میری ماں کی وفات ہو چکی ہے، کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں، ارشاد ہوا اگر اس پر کچھ قرض ہوتا تو ادا کرتی یا نہیں؟ عرض کیا گیا، کیوں نہیں، فرمایا اسی طرح حج ہے اور حج کا حکم فرمایا، (۴) اسی طرح کا ایک سوال ایک صاحب نے اپنے متوفی والد سے متعلق دریافت کیا، آپ نے اس کو بھی یہی جواب دیا، (۵) ایک صاحب نے اپنے ایک عزیز شہرمد کی طرف حج کا احرام باندھا اور تلبیہ پڑھا، لبیک عن شہرمد، ان صاحب نے خود اپنا حج ادا نہیں کیا تھا، ارشاد ہوا کہ پہلے خود اپنا حج فرض ادا

کر لو پھر شہرمد کی طرف سے حج (نفل) انجام دینا۔ (۵)
خالص بدنی عبادات مثلاً تلاوت قرآن، نماز اور روزہ کے ذریعہ ایصال ثواب کے مسئلہ میں خود اہل سنت والجماعت کے درمیان اختلاف رائے ہے، امام ابو حنیفہ، امام احمد اور اکثر سلف صالحین کے نزدیک بدنی عبادات کے ذریعہ بھی ایصال ثواب درست ہے، امام مالک سے بھی یہی منقول ہے۔ (۶)

امام شافعی اور ایک قول کے مطابق امام مالک کے نزدیک بدنی عبادات کے ذریعہ ایصال ثواب درست نہیں، (۷) امام نووی نے بعض شوافع سے بھی اول الذکر رائے نقل کی ہے، وذهب احمد بن حنبل و جماعة من العلماء و من اصحاب الشافعی الى انها نفل - (۸)

مالکیہ میں مشہور منسرقربی کی بھی یہی رائے ہے، وکتبہ من الاحادیث يدل على هذا القول وان المومن يصل اليه ثواب العمل الصالح من غيره، (۹) شیخ زادہ نے لکھا ہے کہ تقی الدین ابو العباس نے اس بات پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے کہ ایک شخص کو دوسروں کے عمل سے ثواب پہنچتا ہے، پھر آگے جو گفتگو کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا رجحان بھی بدنی عبادت کے ذریعہ ایصال ثواب کے درست ہونے کی طرف ہے، وكذا الصلاة و الدعاء له فيها ينتفع بها الميت وهي من عمل الغير - (۱۰)
واقعہ ہے کہ تلاوت قرآن کے ذریعہ ایصال ثواب کے

(۱) ابو داؤد ۴۹۹/۳، بخاری عن ابن عباس ۳۸۷/۱، باب الاشهاد فی الوقف والصدقة والوصية

(۲) نسائی ۱۱۵/۲، فصل الصدقة عن الميت

(۳) طبرانی عن اس

(۴) طبرانی عن عقیقہ بن عامر

(۵) ابو داؤد ۲۵/۲۱، باب الرجل یحج عن غیره، ابن ماجہ عن ابن عباس ۲۰۸/۲

(۶) تفسیر مطہری، مترجم

لمحصة كالصلاة والتلاوة، روح المعانی ۲۷۰/۲۷

(۷) الجامع لاحکام القرآن ۱۱۵/۱۷

(۸) حوالہ سابق

(۱۰) شیخ زادہ علی البصاری ۳۱۶/۳

(۹) ان مالک و الشافعی لا یقولان بوصول العبادات البدنیة

م شروع اور درست ہونے کے سلسلہ میں اتنی روایات موجود ہیں کہ ان کا انکار مشکل ہے۔

مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے ایسی متعدد حدیثیں اپنی تفسیر میں جمع کر دی ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص قبرستان سے گزرے اور گیارہ دفعہ سورہ اخلاص پڑھے اور مردوں کو اس کا ثواب بخش دے تو قبرستان کے تمام مردوں کے برابر خود اس کو بھی اس کا ثواب پہنچے گا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو قبرستان میں داخل ہو اور فاتحہ، اخلاص اور نکاث پڑھ کر قبرستان میں آسودہ خواب مسلمان مرد و عورت کو بخش دے تو بارگاہ خداوندی میں وہ اس کے لئے شفاعت کریں گے، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ جو شخص قبرستان میں جا کر سورہ یسین پڑھے تو اللہ مردوں سے عذاب کو ہٹا کر دیں گے۔

امام غزالی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "احیاء علوم الدین" میں امام احمد کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ قبرستان میں داخل ہو تو فاتحہ، اخلاص اور معوذتین پڑھا کر اور قبرستان کے مردوں کو بخش دیا کرو، شععی کی روایت ہے کہ انصار کا جب کوئی شخص مر جاتا تو لوگ اس کی قبر پر آتے جاتے اور قرآن پڑھا کرتے، حافظ شمس الدین نے لکھا ہے کہ ہمیشہ سے ہر شہر میں معمول ہے کہ لوگ جمع ہو کر اپنے مردوں کے لئے قرآن پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا ہے، اس طرح گویا اس کے جائز ہونے پر اجماع ہو گیا ہے۔ (۱)

دوسری مالی عبادات نماز و روزہ کے ذریعہ ایصالِ ثواب پر غالباً کوئی حدیث موجود نہیں، البتہ تلاوت قرآن مجیدی پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے دوسری بدنی عبادات کے ذریعہ ایصال

ثواب کو بھی درست قرار دیا ہے، شیخ زادہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایصالِ ثواب کے مسئلہ کو نہ صرف نصوص بلکہ قیاس کے مطابق بھی باور کرتے ہیں اور ایصالِ ثواب کرنے والے کو اس شخص کی طرف سے وکیل کا درجہ دیتے ہیں جس کے لئے ایصالِ ثواب کیا جائے، صابر بمنزلة الوکیل عنه فانما مقامه شرعاً، (۲) اس استدلال سے ان لوگوں کی رائے کو اور تقویت پہنچتی ہے جو تلاوت قرآن پر قیاس کرتے ہوئے دوسری بدنی عبادات کے ذریعہ بھی ایصالِ ثواب کو درست قرار دیتے ہیں۔

روائی آیت قرآنی "ولیس للانسان الا ما سعی" (النہد ۲۹) تو بظاہر یہ حدیثیں اس سے متعارض محسوس ہوتی ہیں لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ آیت اپنے ظاہری مفہوم میں نہیں ہے، شیخ زادہ نے بڑی تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے اور اس پر کثرت سے حدیثیں اور نظریں پیش کی ہیں، اسی لئے آیات قرآنی اور حدیثوں کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لئے مفسرین نے مختلف توجیہات کی ہیں، ابو داؤد، ابن جریر، ابن منذر اور ابن مردویہ نے رأس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے: اس لئے کہ اس کے بعد، والذین امنوا والبعثہم ذریعہم بایمان الحق باہم ذریعہم، (الطور ۲۱) نازل ہوئی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صالح باپ کے عمل صالح کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے نابالغ متوفی بچوں کو جنت میں داخل کریں گے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مایہ ناز شاگرد "عکرمہ" سے منقول ہے کہ آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام و حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوموں کا ذکر ہے، امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے یہ حکم نہیں ہے، (۳) شیخ زادہ کا کہنا ہے کہ ایصالِ ثواب اس آیت کے

مغائر نہیں، اس لئے کہ ایصالِ ثواب کرنے والا جس شخص کی طرف سے عمل خیر کرتا ہے، گویا اس کی طرف سے وکیل و نمائندہ ہوتا ہے اور وکیل کا عمل اور اس کی سعی خود موکل کا عمل تصور کیا جاتا ہے، اس طرح یہ دوسرے کا عمل بھی خود اس کے عمل کے حکم میں ہے، (۱) امام ابو بکر و راق کا خیال ہے کہ ”سعی“ سے مراد نیت ہے؛ اس طرح اس آیت میں نیت پر اجر کے ترتب کا ذکر ہے کہ نیت کے مطابق ہی انسان کو اجر حاصل ہوگا اور گویا اس کی شرح وہ حدیث ہے، جس میں فرمایا گیا کہ قیامت کے دن لوگ اپنی نیت کے مطابق اٹھائے جائیں گے، (۲) قرطبی نے اس احتمال کا بھی ذکر کیا ہے کہ شاید آیت کا تعلق برائیوں سے ہو کہ ایک کی برائی کی ذمہ داری دوسرے پر نہ ہوگی، (۳) چنانچہ اس بات پر اُمت کا اجماع ہے کہ ایصالِ ثواب تو کیا جاسکتا ہے لیکن ایصالِ عذاب نہیں کیا جاسکتا، بعض علماء نے اس طرح تاویل کی ہے کہ مؤمن کا دوسرے کی سعی سے فائدہ اندوز ہونا اس کے ایمان پر مبنی ہے اور ایمان اس کا اپنا فعل ہے، لہذا اس کے لئے دوسروں کا کوئی عمل خیر کرنا خود اس کی سعی کے تابع ہوا، (۴) ربیع بن انس رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ یہ حکم صرف کافروں کے حق میں ہے، مسلمانوں کے حق میں نہیں۔ (۵)

اس فقیر کے نزدیک اس کی سب سے بہتر توجیہ وہ ہے جو امام آلوسی نے ابن عطیہ سے نقل کی ہے کہ انسان کو ”حق“ کی حیثیت سے جو اجر حاصل ہوگا وہ تو صرف وہ ثواب ہے جو خود اس کے اپنے عمل پر مبنی ہو اس کے سوا جو ثواب پہنچے گا، وہ اللہ کے فضل و رحمت

خاص کی وجہ سے ہوگا ورنہ انسان اصلاً اس کا حقدار نہیں ہوگا، (۶) قرطبی نے بھی اس توجیہ کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ایسا اس لئے ہے کہ ”لام“ استحقاق اور ایجاب اور ملکیت کے لئے آیا کرتا ہے، و لام الخلفض معناها فی العربیۃ الملک والایجاب فلم یجب للانسان الا ما سعی فاذا تصدق عنه غیرہ فلا یجب له شئی الا ان الله عز وجل یتفضل علیہ بما لا یجب له۔ (۷)

تاہم ہمارے زمانے میں ایصالِ ثواب کی بعض بڑی ہی قبیح صورتیں رواج پذیر ہو گئیں ہیں جن کی دین و شریعت میں کوئی اصل نہیں ہے، مثلاً موت کے تیسرے یا چالیسویں دن ایصالِ کارواج، جس کو ”سوم“ اور ”چہلم“ وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ بالکل خلاف شرع عمل ہے اور بدعت ہے، مشہور محدث ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے :

قرر اصحاب المذہب انه یکرہ اتخاذ الطعام فی

الیوم الاول والثالث و بعد الاسبوع . (۸)

ان ایصالِ ثواب کے شرکاء کے لئے دعوت اور کھانے کا اہتمام بھی بدترین بدعت ہے، و اصطناع اہل البیت له لاجل اجتماع الناس علیہ بدعة مکروہہ، (۹) قبر پر کسی کو قرآن خوانی کے لئے بٹھا دینا اور ان سے تلاوت قرآن کرانا، اس طریقہ کو بھی امام ابو حنیفہؒ نے مکروہ قرار دیا ہے :

رجل اجلس علی قبر اخیه رجلاً یقرأ القرآن

یکرہ عند ابی حنیفہ . (۱۰)

(۲) الجامع لاحکام القرآن، ۱۵/۱۵۰

(۴) مطہری ملفطہ ۳۲۳/۱۳

(۶) روح المعانی ۶۷/۲۷

(۷) الجامع لاحکام القرآن ۱۵/۱۵۰، رئیس کاندھلوی نے بھی یہی توجیہات اُتری ہیں، احکام القرآن ۵-۶-۷

(۹) حوالہ سابق ۳۹۳/۲

(۱) حوالہ سابق

(۳) حوالہ سابق

(۵) حوالہ سابق

(۷) الجامع لاحکام القرآن ۱۵/۱۵۰، ۱۵۰/۱۵۰، ۱۵۰/۱۵۰

(۸) مرقاة المفاتیح، ۵۸۲

(۱۰) خلاصۃ الفتاویٰ ۳۳۳/۱

کسی بھی بات پر ہو، اس لئے کہ یہ لفظ ”الیہ“ سے ماخوذ ہے جس کی جمع ”الایا“ آتی ہے اور الیہ کے معنی قسم کے ہیں۔ (۳)

اصطلاح فقہ میں

شریعت کی اصطلاح میں ایلاء یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے مطلقاً یا ہمیشہ کے لئے یا چار ماہ اور اس سے زیادہ مدت کے لئے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالے، (۴) قسم کھانے ہی کے حکم میں یہ بات بھی ہے کہ بیوی سے مباشرت کی صورت میں کوئی ایسی چیز اپنے اوپر واجب کر لے جس کی ادائیگی ایک گوندہ شوار اور مشکل ہو، مثلاً یہ کہ اگر میں تم سے مباشرت کروں تو مجھ پر حج واجب ہو جائے وغیرہ۔ (۵)

شرطیں

اسی سے یہ بات واضح ہوگئی اگر چار ماہ سے کم مدت میں مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالے مثلاً دو ماہ یا تین ماہ کی تو ایلاء نہیں ہوگا، یا اگر مباشرت کے ساتھ اپنے اوپر کوئی ایسی چیز واجب کر لی جو زیادہ مشقت اور دشواری کا باعث نہ ہو تو ایلاء نہ ہوگا، مثلاً یہ کہ اگر تم سے مباشرت کی تو میں رکعت نماز مجھ پر واجب ہو جائے گی۔ (۶)

یہاں یہ بات واضح ہوگئی کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”ایلاء“ اسی وقت ہوگا جب اسم باری تعالیٰ یا صفات باری سے قسم کھائی جائے یا مباشرت کی شرط پر کوئی مشکل چیز اپنے اوپر واجب کر لی جائے، اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں، یوں ہی کہہ دیا جائے کہ میں تم سے مباشرت نہ کروں گا تو ”ایلاء“ نہ ہوگا اور ایلاء کے احکام نہ لگائے جائیں گے۔

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ جس شوہر کی طرف سے ”ایلاء“ کا

قاضی خاں نے لکھا ہے کہ جب مقصود ایصالِ ثواب ہے تو قبر پر بیٹھنے کے کیا معنی ہیں؟ قرآن کہیں بھی پڑھا جائے خدائے سمیع و بصیر سن ہی لیتا ہے، واللہ تعالیٰ یسمع قراءة القرآن حيث كانت۔ (۱)

أجرت لے کر ایصالِ ثواب چاہے نقد روپیوں کی صورت میں ہو یا دعوت کی صورت میں، نہ تو کرنا جائز ہے اور نہ ہی کرانا، بلکہ اس طرح کے عمل سے مردہ کو کوئی ثواب پہنچتا ہی نہیں ہے، بلکہ اہل علم نے کیا خوب لکھا ہے کہ جب تلاوت قرآنِ اجرت کی نیت سے ہو تو یہ عمل بجائے خود لائقِ ثواب و اجر نہیں اور جب یہ خود فعلِ ثواب نہیں ہو سکا تو دوسروں تک ثواب کا ایصال کیوں کر ہو سکے گا، ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں :

ولا يصح الاستیجار علی القراءة و اہلناہا الی
المیت لانہ لم ینقل عن احد من الائمة الاذن فی
ذالک و قد قال العلماء ان القاری اذا قرأ لاجل
المال فلا ثواب له فای شنی یہدیہ الی المیت۔ (۲)

تلاوت قرآن پر اجرت لینا اور اس کا میت کو ایصال کرنا درست نہیں؛ اس لئے کہ کسی امام سے اس کی اجازت منقول نہیں، اہل علم نے لکھا ہے کہ قاری جب مال کے لئے قرآن مجید پڑھے تو اس کو کوئی ثواب نہیں ملتا، پس اب وہ مردہ کو کیوں کر ثواب کا ایصال کر سکے گا؟



”ایلاء“ کے لغوی معنی محض قسم (یمین) کے ہیں، خواہ یہ قسم

(۲) مجموعة الرسائل ۷۵

(۳) الفقه علی المذاهب الاربعہ ۴/۳۶۳، المیزان الکبریٰ ۳/۱۳۱

(۶) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ ۳/۳۶۳

(۱) عالمگیری ۳۵۰/۵

(۳) الکفایہ علی الہدایہ ۳/۲۹، الفقه علی المذاهب الاربعہ ۳/۳۶۳

(۵) لو حلف بحج او صوم او صدقة او عتق فهو مولیٰ، الہدایہ ۳

حیثیت حاصل تھی، اس لئے کہ اپنی بہت سی کمزوریوں کے باوجود عہد و پیمان کو وہ بڑی اہمیت دیتے تھے اور عزم و ارادہ میں بہت پختہ ہوا کرتے تھے، چنانچہ ان کے یہاں یہ قسم بذات خود طلاق تھی اور فوری طلاق واقع ہو جایا کرتی تھی اور نہ صرف یہ کہ طلاق واقع ہو جاتی تھی، بلکہ اس سے پیدا ہونے والی حرمت "حرمت مؤبدہ" ہوتی تھی، یعنی وہ عورت ہمیشہ کے لئے اس مرد پر حرام ہو جاتی تھی، جیسے کہ اپنے محرم رشتہ دار حرام ہوتے ہیں۔ (۵)

اسلام میں

اسلام نے آکر اس قانون کی تہذیب کی، قرآن مجید کا ارشاد

ہے

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَاءِهِمْ ثَرْيَصَ اَرْبَعَةِ اشْهُرٍ
فَاِنْ طَلَّ اُولَئِكَ اَللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ
فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ . (المائدہ ۴۲)

ان لوگوں کے لئے جو اپنی عورتوں کے پاس نہ جانے کی قسم کھالیں، چار ماہ کی مہلت ہے، پس اگر وہ رجوع کر لیں تو غفور اور مہربان ہے اور اگر طلاق ہی کا پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ بخشنے والا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام نے ایسے مرد کو غور و خوض کے لئے چار ماہ کی مہلت دی ہے، اب اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے یا تو اس درمیان میں بیوی سے رجعت کر لے، یعنی اگر مباشرت پر قدرت ہو تو عملاً مباشرت کر کے اپنی قسم توڑ لے اور اگر مسافت کی دوری یا مرض کی وجہ سے یا خود عورت کے جنسی عمل کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے مباشرت ممکن نہ ہو تو زبان سے کہہ دے

صدور ہو رہا ہے وہ طلاق دینے کا اہل ہو، یعنی وہ عاقل، بالغ ہو، پاگل یا نابالغ نہ ہو، (۱) اسی طرح جس عورت سے ایلاء کیا ہو وہ اس کی بیوی ہو، اگر کسی اجنبی عورت کے بارے میں ایسی قسم کھالی اور پھر اس سے نکاح ہو گیا تو اب یہ ایلاء نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ کے یہاں طلاق رجعی کے بعد بھی چوں کہ عورت عدت میں بیوی باقی رہتی ہے؛ اس لئے ایسی عورت سے جماع نہ کرنے کی قسم کھالینا ایلاء ہے، جب کہ طلاق بائن دینے کے بعد پھر اس عورت سے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالینا ایلاء نہیں کہ طلاق بائن کی وجہ سے عورت فی الفور دائرہ نکاح سے یکسر نکل جاتی ہے۔ (۲)

اسی طرح اگر مباشرت نہ کرنے کی قسم کھا کر کچھ مستثنیٰ کر دے تو ایلاء نہ ہوگا، مثلاً یہ کہ میں تم سے ایک سال مباشرت نہ کروں گا سوائے ایک دن کے تو یہ ایلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ یہ ایک دن کا استثناء ابتدائی چار ماہ کے دوران ہو اور اگر ایسا ہو تو چار ماہ کی کم از کم مدت ایلاء کے تسلسل کے ساتھ تکمیل نہ ہوگی۔ (۳)

ایلاء موقت و مؤبد

باعتبار حکم کے ایلاء کی دو قسمیں ہیں، ایلاء موقت اور ایلاء مؤبد، ایلاء موقت سے وہ ایلاء مراد ہے جس میں مباشرت نہ کرنے کی مدت متعین ہو جائے مثلاً چار یا چھ ماہ وغیرہ — اور ایلاء مؤبد اس کو کہتے ہیں جس میں ہمیشہ اس جنسی عمل سے پرہیز کی قسم کھالی جائے، مثلاً "واللہ میں تم سے کبھی مباشرت نہ کروں گا" ان دونوں قسموں کے احکام میں ذرا فرق ہے۔ (۴)

ایام جاہلیت میں

اسلام سے پہلے بھی عربوں میں "ایلاء" کو اہم قانونی

(۱) اہل من هو اهل للطلاق الکتابہ علی الہدایہ ۲۹، ۲، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ ۲/۱۷۱

(۲) الہدایہ ۲۰۳، ۲

(۳) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ ۲/۱۷۱، ۲

(۴) مستفاد از، الہدایہ ۲۰۱، ۲

کہ میں نے رجوع کر لیا " فنت الیہا " (۱) اس طرح اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، مگر اس کا ازدواجی رشتہ باقی رہ جائے گا۔ (۲)
یا پھر اس نے اس رشتہ سے نجات ہی حاصل کرنے کی ضمانت رکھی ہے اور اس عورت کو لوٹانا نہیں چاہتا تو یہ چار ماہ کی مدت گزرنے دے، جوں ہی یہ مدت گزرے گی آپ سے آپ عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ طلاق طلاق بائن ہوگی، (۳) اس طرح اس کی قسم تو پوری ہوگئی مگر وہ عورت اب اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

غرض ایلاء کے احکام دو ہیں ایک تو اس کا حائض ہو جانا یعنی اسم باری تعالیٰ سے قسم کھائی ہے تو کفارہ یا جس شرط پر معلق کیا تھا اس شرط کی تکمیل کا واجب ہونا، یا پھر زوجہ پر طلاق واقع ہو جانا۔ (۴)

واضح ہو کہ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک چار ماہ کی مدت گزرنے کے بعد قاضی شوہر کو طلاق پر مجبور کرے گا اور طلاق دلائے گا یا پھر رجوع کرائے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس مسئلہ میں قضاء قاضی کی حاجت نہیں، جو بھی یہ مدت گزری از خود طلاق واقع ہو جائے گی، اور یہی رائے حضرت علی، حضرت عثمان، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی بھی ہے۔ (۵)

احکام کے لحاظ سے ایلاء موقت اور ایلاء مؤبد میں تھوڑا سا فرق ہے۔ ایلاء موقت کا حکم یہ ہے کہ اگر چار ماہ کے درمیان بیوی سے مباشرت نہ کی، یہاں تک کہ دونوں میں علاحدگی واقع ہوگئی پھر دونوں نے از سر نو نکاح کیا اور ایسا اتفاق ہوا کہ چار مہینے تک ہنسی مل کی نوبت نہیں آئی تو اس کی وجہ سے دوبارہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ ایلاء موقت ایک طلاق کے بعد بے اثر ہو جاتا ہے جب کہ ایلاء مؤبد تین طلاقیں کے واقع ہونے تک اثر انداز ہوتا رہتا ہے، یعنی اگر ایک دفعہ طلاق ہونے کے بعد نکاح کیا اور چار ماہ تک بیوی سے علاحدہ رہے تو دوسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی، پھر اگر تیسری دفعہ نکاح کرے اور چار ماہ تک جماع کی نوبت نہ آئے تو تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی، اب اس تیسری طلاق کے بعد اس ایلاء کا کوئی اثر باقی نہیں رہے گا، یعنی اگر حلالہ کے بعد چوتھی بار پھر اسی عورت سے نکاح کیا اور چار مہینے مباشرت کے بغیر گزر گئے تو اب طلاق واقع نہیں ہوگی، البتہ قسم باقی رہے گی اور جب بھی بیوی سے مباشرت کرے گا، قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ (۶)

قسم کے بغیر مباشرت نہ کرنے کا عزم

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر قسم تو نہ کھائے لیکن یونہی کسی عذر، بیماری سفر وغیرہ کے بغیر محض عورت کو ضرر پہنچانے کی غرض سے اس عزم کا اظہار کرے کہ وہ اپنی بیوی سے کبھی یا چار مہینے کی مدت تک مباشرت نہ کرے گا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں راقم الحروف نے اپنی کتاب "اسلام اور جدید معاشرتی مسائل" میں جو کچھ لکھا ہے اس کو یہاں بھی درج کیا جاتا ہے :

اس سلسلہ کا دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نامرد تو نہ ہو لیکن محض عورت کو ضرر پہنچانے اور تکلیف

(۱) مختصر قدوری: ۱۸۰، کتاب الایلاء۔

(۲) لیکن اگر رجوع کے بعد "عت ایلاء" یعنی چار ماہ کے اندر ہی پھر وہ مباشرت پر قادر ہو گیا تو اب دوبارہ اپنی رجوع کافی نہ ہوگا اور مباشرت کرنی ہوگی، مختصر قدوری

۱۸۰، کتاب الایلاء۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۳۷۹، الباب السابع فی الایلاء۔

(۵) الہدایہ: ۳/۳۰۱۔

(۴) وحکم الایلاء: شیلن الفتاویٰ التفتار خانہ: ۳/۱۹، باب الایلاء۔

(۶) الہدایہ: ۳/۳۰۲۔

دینے کی نیت سے ایک عرصہ تک اس سے مباشرت ترک کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ کیا قاضی اس صورت میں تفریق کر سکتا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کا جواب نفی میں ہے جب کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ایلاء کے حکم میں ہے یعنی جس طرح ایلاء میں چار ماہ تک بیوی سے مباشرت چھوڑ دی جائے تو زوجین میں تفریق کر دی جائے گی، اس طرح یہاں بھی چار ماہ کے بعد تفریق کر دی جائے گی۔

واختلفوا فی من ترک وطی زوجته للاضرار بها من غیر یمن اکثر من اربعة اشهر هل یكون مولیاً ام لا؟ فقال ابو حنیفة والشافعی لا وقال مالک واحمد فی احدی روایتہ نعم۔

وان ترکھا اضراً بها من غیر عذر ضربت له مدته فحكمه له بحكمه وكذا حكم من ظاهر ولم یكفر۔ (۱)

جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ نے کہا نہیں، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ نے کہا ہاں، یعنی ایلاء ہی کا حکم ہوگا۔

اور اگر بلا عذر بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے وطی کرنا چھوڑ دے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت کا حساب کیا جائے گا اور ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہوگا جو ظہار کرے اور کفارہ ادا

نہ کرے۔

ایلاء کے مسئلہ میں احناف و شوافع کی نظر ”الفاظ“ پر ہے کہ ”ایلاء“ کے معنی ہی چوں کہ قسم کھانے کے ہیں، اس لئے اگر شوہر قسم نہ کھائے اور کتنے دن بھی عورت کو صبر و آزمائش میں مبتلا رکھے، نہ ایلاء ہوگا اور نہ ایلاء کے احکام نافذ ہوں گے، اور مالکیہ و حنابلہ کی نگاہ شریعت کی روح اور اس کے مقصد پر ہے کہ اصل مقصود قسم کھانا اور نہ کھانا نہیں ہے بلکہ حکم کا مدار یہ ہے کہ مرد اس قسم کے ذریعہ عورت پر زیادتی کر رہا ہے، لہذا اگر قسم نہ کھائے اور اسی زیادتی کا مرکب ہو تو بھی زوجین میں تفریق کر دی جائے گی۔ (۲)

ویسے یہ استدلال کہ ”ایلاء“ کے لفظ ہی میں قسم کا معنی ہے بجائے خود محل نظر ہے، یہ درست ہے کہ ایلاء کے معنی ہی قسم کھانے کے ہیں؛ مگر اصطلاحات کے باب میں یہ بات عام ہے کہ کبھی ایک اصطلاحی لفظ خود خاص ہوتا ہے، لیکن اس کے مصداق اور مفہوم میں عموماً ہوتا ہے، جیسے ”ظہار“ کا لفظ ہے، یہ اصل میں بیوی کو ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دینے کا نام ہے مثلاً: انت علی کظہر امی — ”ظہر“ کے معنی ہی پیٹھ کے ہیں؛ لیکن فقہاء نے اس کے مصداق میں عموم برتا ہے کہ اپنی بیوی کو محرمات کے کسی بھی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہو، ظہار میں داخل ہے اور اس کا حکم ظہار ہی کا ہے جیسے: انت علی کفوح امی — وغیرہ، پس جس طرح ”ظہار“ میں مقصود پر نظر رکھی گئی نہ کہ لفظ ”ظہر“ پر اسی طرح ”ایلاء“ میں ایلاء کے مقصود پر نظر رکھی جانی چاہئے اور خود قسم کو احکام کا معیار اور مدار نہیں بنانا چاہئے۔

دوسرے اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ قسم کھائے بغیر قصداً بیوی سے مباشرت ترک کر دینا ”ایلاء“ میں داخل نہیں ہے تو بھی

قیاس کی گنجائش موجود ہے کہ چوں کہ ہر دو صورت میں بیوی کے ساتھ تعدی ضرر اور اس کو ایک حق سے محروم کرنے کی علت پائی جاتی ہے، اس لئے اس صورت کو بھی ایلاء پر قیاس کر کے اس میں منع نکاح کی گنجائش ہونی چاہئے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہ مالکی کی تفصیلات بھی ذکر کر دی جائیں۔

علامہ ابوالبرکات درویر نے لکھا ہے :

اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ بیوی کے ساتھ شب ہاشی نہیں کرے گا یا یوں ہی کرنا چھوڑ دے اور شوہر قاضی کے سامنے موجود ہو تو وہ اپنی صوابدید سے دونوں میں تفریق کر دے یعنی ضروری نہیں کہ قاضی شوہر کو کوئی مہلت دے۔

اور اگر وہ موجود نہ ہو اور کہیں باہر سفر پر ہو تو قاضی مرد کو لکھے کہ یا تو حاضر ہو یا پھر بیوی کو طلاق دے دو، پھر اگر مرد نہ آئے تو قاضی اس کی بیوی کو طلاق دے دے۔

اگر شوہر پر عبادت کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی سے بے تعلق ہو گیا تو بھی قاضی اس کو حکم دے گا کہ یا تو بیوی سے ہم بستر ہو یا طلاق دے دو، اور ہم بستر نہ ہو تو کوئی مہلت دیئے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دے دے گا۔

كما يجتهد ويطلق عليه لو ترك الوطأ، هذا ان كان حاضراً بل (وان) كان (غائباً) يكتب له اما ان يحضر واما ان يطلق فان لم يحضر ولم

يطلق يطلق عليها الحاكم الا ان ترضى بذلك و معنى الاجتهاد بلا اجل (او صوم العبادۃ) ای دوامها بقیام اللیل وصوم النهار و ترک زوجته بلا وطأ فيقال له اما ان تاتياها او يطلقها او يطلق عليك بلا ضرب اجل ایلاء. (۱)

ایلاء سے مربوط ایک مسئلہ یہ ہے کہ ”جماع“ صرف ایک ہی دفعہ زوجہ کا حق ہے یا اس میں تعدد اور تکرار بھی اس کا حق ہے؟ پھر اگر تعدد زوجہ کا حق ہے تو یہ حق قضاء ہے یا صرف دیا ہے؟ اور اگر اس کا یہ حق قضاء ہے تو آیا اس کی عدم ادائیگی پر زوجہ تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتی ہے یا نہیں؟

(لفظ: ”جماع“ کے تحت اس پر گفتگو ہوگی)



”انیم“ کے معنی کیا ہیں؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کے اصل معنی ”شوہر دیدہ“ عورت کے ہیں، یعنی وہ عورت جو کسی شوہر سے گزر چکی ہو اور اب شوہر کی موت یا طلاق کی وجہ سے بن شوہر کی ہو، لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ اس کا اطلاق ہر اس عورت یا مرد پر ہوتا ہے جن کے شوہر یا بیویاں نہ ہوں، چاہے وہ کنواری ہوں یا شوہر دیدہ، اسی کی طرف علماء احناف کا رجحان ہے، اس کا اطلاق مرد و عورت دونوں پر ہوتا ہے، خود قرآن مجید میں بھی یہ لفظ ایسے ہی عام معنی میں استعمال ہوا ہے، (النور: ۳۲) اس کی جمع ایام اور ایامی دونوں ہی آتی ہیں۔ (۲)

اسلام میں تجرد کی زندگی بسر کرنا ناپسندیدہ عمل ہے، اس لئے کہ اس طرح انسان قانون فطرت اور تقاضاء فطرت سے بغاوت کرتا ہے اور یہ بغاوت اکثر اوقات اس کو معصیت اور گناہ کے

نام ہے، البتہ مرجعہ کے نزدیک اس تصدیق قلبی کے بعد اقرار باللسان اور عمل کی ضرورت ہے اور نہ کوئی اہمیت، جب کہ احناف کے نزدیک عمل اور بوقت ضرورت اقرار بھی ضروری ہے، اس سے گریز معصیت اور گناہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ تصدیق سے کیا مراد ہے؟ تصدیق کے معنی اگر یقین آنے کے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایک اضطراری اور غیر اختیاری عمل ہے، یہ کوئی کسی اور اختیاری عمل نہیں ہے، جب کہ ایمان ایک کسی چیز ہے، اس لئے فقہاء احناف کو تصدیق کی تعریف کرتی پڑی، صدر الشریعہ کا خیال ہے کہ تصدیق کی دو قسمیں ہیں، شرعی اور اصطلاحی تصدیق شرعی سے ایسی تصدیق مراد ہے جس میں تصدیق کے ساتھ تسلیم بھی پایا جائے اور تسلیم ظاہر ہے کہ قلب کا ایک کسی اور اختیاری فعل ہے، تفتازانی کا خیال ہے کہ تصدیق کہتے ہی اس کو ہیں جس میں یقین کے ساتھ ساتھ تسلیم بھی ہو، مولانا انور شاہ کشمیری نے دو لفظوں میں اس مسئلہ کی خوب وضاحت کی ہے، فرماتے ہیں کہ ”ایمان ماننے کا نام ہے نہ کہ صرف جاننے کا۔“

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایمان مرکب ہے اور تین اجزاء سے مل کر وجود میں آتا ہے، تصدیق، اقرار، عمل، اس کتب فکر سے محدثین، خوارج اور معتزلہ وابستہ ہیں، تاہم اس اصول کی تشریح و توضیح میں ان کے درمیان بنیادی اور جوہری فرق ہے۔

محدثین کے نزدیک ایمان کا مادہ تصدیق پر ہے، اقرار اور عمل تکمیلی اجزاء ہیں، البتہ معتزلہ کے نزدیک ایمان و کفر کے درمیان واسطہ مانا گیا ہے، اس لئے کہ کفار کے ارتکاب اور فرض کے ترک پر انسان دائرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور دائرہ کفر میں داخل نہیں ہوتا جب کہ خوارج کے یہاں ایمان و کفر کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں، اس لئے کہ کفار کے ارتکاب اور فرائض کے ترک کرنے پر انسان مسلمان باقی نہیں رہتا اور کافر ہو جاتا ہے۔

دروازہ پر پہنچا دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ خود آپ ﷺ نے حضرت خدیجہؓ کی وفات کے تھوڑے ہی وقفہ کے بعد حضرت سودہؓ سے نکاح فرمایا اور آپ ﷺ نے جن ازواج سے نکاح فرمایا ان میں سے اکثر بیوہ یا مطلقہ تھیں۔

جن مذاہب میں تجرد اور رہبانیت کو مذہب اور خدا پرستی کا اعلیٰ معیار تسلیم کیا گیا ہے وہاں چور دروازہ سے جس طرح برائیوں کا ارتکاب ہوتا ہے اور فطرت نے ان سے جو سنگین انتقام لیا ہے اس کے لئے عیسائی کلیساؤں اور مذہبی پادریوں کی اخلاقی تاریخ دیکھی جاسکتی ہے کہ اس پر حیوانیت کو بھی عرق آلود ہونے کا حق حاصل ہے۔

ایمان

”ایمان“ امن سے ماخوذ ہے، ایمان کے معنی امن دینے کے ہیں، کسی بات پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے اس کو بخندیب اور ترویید سے مامون کر دیا ہے، اسی مناسبت سے ایمان کو ایمان کہتے ہیں۔

ایمان کی حقیقت

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ یہ بسیط ہے جس میں اجزاء نہیں ہیں، یا مرکب ہے اور مختلف اجزاء سے مل کر ایمان بنتا ہے؟ اس میں مسلمانوں کی مختلف جماعتوں کے درمیان اختلاف ہے۔

احناف، مرجعہ، جمہیہ اور کرامیہ کے نزدیک ایمان بسیط ہے، جمہیہ کے نزدیک ایمان محض معرفت خداوندی کا نام ہے، چاہے دل سے خدا کی تصدیق ہو یا نہ ہو، کرامیہ کا خیال ہے کہ ایمان محض زبان سے توحید کا اقرار کرنے کا نام ہے خواہ دل سے اس پر یقین ہو یا نہ ہو، احناف اور مرجعہ کے نزدیک ایمان قلب سے تصدیق کا

جن لوگوں نے عمل کو ایمان کا جزء مانا ہے، ان کے پیش نظر وہ حدیثیں ہیں جن میں اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا گیا ہے اور کسی عمل کے ترک کو کفر سے تعبیر کیا گیا ہے، احناف کے دلائل پر جو اعمال کو ایمان کا جزء اور حصہ تسلیم نہیں کرتے سب سے تفصیل اور قوت کے ساتھ بدرالدین عینی نے گفتگو کی ہے، اس کے بعض حصے اختصار کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں :

(۱) قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ایمان کا عمل صالح پر عطف کیا گیا ہے، الذہن امنوا و عملوا الصلحت، اور عطف عربی قاعدہ کے مطابق دو چیزوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے کو بتلانے کے لئے آتا ہے۔

(۲) قرآن میں بعض امور پر عمل کے لئے ایمان کو شرط قرار دیا گیا ہے، من بعمل من الصالحات وهو مومن، اور شرط اور مشروط میں مغایرت ہوا کرتی ہے۔

(۳) قرآن مجید نے ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے نہ کہ اعضاء اور جوارح کو، لما يدخل الایمان فی قلوبکم، قلب سے صرف تصدیق ہی کا تعلق ہے، اعمال کا تعلق قلب سے نہیں ہے، بلکہ اعضاء و جوارح سے ہے۔

(۴) عمل جزو ایمان ہوتا تو معصیت اور ایمان ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتا؛ اس لئے کہ کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ اکٹھا نہیں ہو سکتی، لیکن قرآن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ معصیت کے ارتکاب کے باوجود ایمان باقی رہتا ہے، وان طائفان من المؤمنین اقتلوا۔

(۵) قرآن میں مختلف مواقع پر مسلمانوں کو صفت ایمان سے متصف اور مخاطب کرنے کے بعد پھر عمل کی تلقین کی گئی ہے، اگر عمل جزو ایمان ہوتا تو ایمان سے متصف کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ان اعمال کا پہلے ہی سے پابند ہے، ان حالات میں پھر عمل کی

تلقین ایک بے معنی بات ہو جائے گی۔

(۶) حدیث جبرئیل اور بعض اور احادیث میں بھی ایمان کے متعلق صرف ان امور کا ذکر کیا گیا ہے جن کا تعلق تصدیق و تسلیم سے ہے، جیسے توحید، رسالت، آخرت، قرآن، تقدیر، اعمال صالحہ کا ذکر ایمان کے ذیل میں نہیں ہوا ہے۔

(۷) عربی زبان کے عرف میں ایمان کا لفظ تصدیق ہی کے لئے بولا جاتا ہے، اعمال پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ احناف اور محدثین کے درمیان اختلاف محض لفظی اور تعبیری ہے ورنہ مال و نتیجہ کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں، محدثین عمل کو ایمان کا جزء تکمیلی مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کمال ایمان کے لئے عمل شرط ہے اور احناف عمل کے ایمان کچھ تقویٰ ہونے کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ اعمال پر نفس ایمان موقوف نہیں، ترک عمل محدثین کے نزدیک موجب کفر نہیں اور عمل کی اہمیت اور ضرورت سے احناف کو انکار نہیں، اس لئے یہ محض تعبیر کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف بھی حالات و زمانہ کے تقاضوں پر مبنی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں اہل سنت کا مقابلہ معتزلہ سے تھا جو عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے تھے اور تارکِ عمل کو دائرہ ایمان سے خارج تصور کرتے تھے، اس لئے امام صاحب نے عمل کی جزئیت کا انکار فرمایا، جن محدثین نے اعمال کی جزئیت کا اثبات کیا ہے ان کا سابقہ مرجع سے تھا جن کے نزدیک اعمال کی کوئی اہمیت ہی نہیں تھی اس لئے انھوں نے اعمال کو جزو ایمان قرار دیا۔

ایمان میں کمی و زیادتی

اس مسئلہ سے ایک اور مسئلہ متعلق ہے، چوں کہ ”کیفیت یقین“ ایسی چیز ہے جس میں کمی زیادتی نہیں ہوتی اور اعمال میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اس لئے محدثین اور معتزلہ کے نزدیک ایمان میں کمی زیادتی

امنا

یہاں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور ان کے لئے اسلام کو ثابت کیا گیا ہے۔ ایک حدیث میں ہے اسلام کا تعلق علانیہ اعمال سے ہے اور ایمان کا قلب سے۔ الاسلام علانیہ والایمان فی القلب۔

کہیں ایمان کو خود اسلام کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا: ای الاسلام المصل؟ (اسلام کا کوئی عمل افضل ہے؟) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ پر ایمان۔ (ایمان باللہ)

اس لئے حقیقت یہ ہے کہ ایمان و اسلام کا استعمال مختلف مواقع پر مختلف مفہوم کے لئے ہوا ہے، بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اصلاً اعمال ظاہری کا نام اسلام اور تصدیق قلبی کا نام ایمان ہے، اس کی تائید حدیث جبرئیل سے بھی ہوتی ہے جس میں نماز وغیرہ کو اسلام اور توحید و رسالت وغیرہ کو ایمان قرار دیا گیا ہے، بقول امام غزالی کے "الایمان هو التصدیق اور الاسلام هو التسليم" لیکن مفہوم کا یہ فرق اسی وقت قائم رہتا ہے جب کہ ایک ہی جگہ دونوں الفاظ کا استعمال ہو، اگر اسلام اور ایمان کے الفاظ تنہا تنہا استعمال ہوں تو پھر یہ ایک دوسرے کے مفہوم کو شامل ہوتے ہیں، بقول حافظ ابن رجب ضلی کے "اذا اجتمعوا الترفا واذا الترفا اجتمعوا"۔ (۱)

ایمان

ایمان کے معنی اشارہ کرنے کے ہیں۔

اشارہ سے نماز

شریعت میں نماز کو اتنی اہمیت دی گئی ہے کہ اگر آدمی کو کوئی مجبوری اور معذوری درپیش ہو تو بھی ممکن حد تک جس طرح ممکن ہو

ہوتی ہے، امام ابوحنیفہؒ سے فقہ اکبر اور العالم والمعلم میں نقل کیا گیا ہے کہ آپ ایمان میں کمی زیادتی کے قائل نہیں تھے، بعض محققین کا خیال ہے کہ امام صاحب کی طرف اس رائے کی نسبت قاضی ابو یوسف کے شاگرد و ابراہیم ابن یوسف نے کی ہے، لیکن صحت کے ساتھ امام صاحب کی طرف یہ نسبت منقول نہیں ہے، تاہم اسے تسلیم کر لیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یقین کا وہ کم سے کم درجہ جس پر نجات موقوف ہے یکساں رہتا ہے، البتہ ایمان کے آثار اور اس کے اجر و ثواب میں کمی اور اضافہ ہوتا رہتا ہے، جہاں کہیں آیات و روایات میں ایمان کی زیادت یا اس میں کمی کا ذکر ہے وہاں یہی مراد ہے۔

ایمان و اسلام

ایمان سے دوسرا قرمی لفظ "اسلام" کا ہے، ایمان سے متعلق جو بحثیں کی جاتی ہیں، ان میں ایک یہ ہیکہ ایمان و اسلام کے درمیان اپنے مفہوم و مصداق کے اعتبار سے کچھ فرق ہے یا نہیں اور فرق ہے تو کیا ہے؟

قرآن و حدیث پر نظر کی جائے تو تین مختلف باتیں معلوم ہوتی ہیں، بعض مقامات پر ایمان و اسلام کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ گویا دونوں مرادف اور ہم معنی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لما حو جنا من كان فيها من المؤمنين لما وجدنا

فيها غير بيت من المسلمين

یہاں جن کو مؤمن کہا گیا ہے انہیں کو مسلم سے بھی تعبیر کیا گیا

ہے۔

بعض جگہ اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ گویا اسلام و ایمان دو

علاحدہ چیزیں ہیں:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا

(۱) ملخص ار فتح الباری - عمدة القاری - مبص الباری و فتح الملهم تفصیل کے لئے مذکورہ فقرہ سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

بیٹھ کر اسی طرح اشارہ سے نماز ادا کی۔ (۳)

اشارہ سے نماز پڑھنے والے کی امامت

جو لوگ رکوع اور سجدہ کرنے پر قادر ہوں ان کے لئے محض اشارہ سے پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست نہیں، البتہ امام اور مقتدی دونوں اشارہ سے نماز پڑھنے والے ہوں تو کچھ مضائقہ نہیں، اور یہ بات بھی جائز نہیں ہوگی کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنے والا شخص اس امام کی اقتداء کرے جو لیٹ کر اشارہ سے اپنی نماز ادا کر رہا ہے۔ (۴)



نماز ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اگر کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھے اور رکوع و سجدہ کرے، اگر رکوع و سجدہ ممکن نہ ہو تو اشارہ پر اکتفاء کرے، البتہ اشارہ سے ادا کیا جانے والا سجدہ رکوع کے مقابلہ زیادہ پست ہونا چاہئے، یہ جائز نہ ہوگا کہ سر جھکانے کے بجائے کوئی چیز اوپر کو اٹھالی جائے، اسے چہرے سے لگایا جائے اور سجدہ سمجھا جائے اور اگر بیٹھنا بھی ممکن باقی نہ رہے تو حکم یہ ہے چٹ لیٹ جائے، اپنا پاؤں قبلہ کی سمت رکھے، تاکہ چہرہ قبلہ رخ ہو سکے اور اشارہ سے رکوع سجدہ ادا کرے، اس کی دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چٹ کے بجائے کروٹ لیٹے اور چہرہ قبلہ رخ رکھے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے یہاں عت لینا زیادہ بہتر ہے — پھر اگر سر سے اشارہ کرنا ممکن باقی نہ رہے تو نماز مؤخر کر دے، صرف آنکھوں بھنووے اور ول کے اشارہ سے نماز نہیں ہوتی۔

اگر نماز کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر شروع کی اور پھر بعد کو کچھ ایسا عذر پیش آ گیا کہ اشارہ سے نماز کی تکمیل کرنی پڑی تو کچھ مضائقہ نہیں، نماز ہو جائے گی۔ (۱)

برہنہ تن کی نماز

اگر ایک آدمی ایسا ہو کہ تن ڈھانکنے کے لئے اس کے پاس بالکل کپڑا نہ ہو تو ایسی صورت میں برہنہ حالت میں نماز ادا کرے گا اور یہ نماز بھی اشارہ سے ادا کی جائے گی۔ (۲)

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ننگے آدمی کو بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرنی چاہئے اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سمندری سفر میں ایک دفعہ اس کی نوبت آئی تو انھوں نے

(۲) الہدایہ ۱/۹۵، باب شروط الصلوۃ، المغنی ۱/۳۳۳

(۳) الہدایہ ۱/۱۷۷

(۱) الہدایہ ۱/۱۰۰، باب صلوۃ المریض، المغنی ۱/۳۳۶

(۳) الکفایہ علی الہدایہ ۱/۵۱



”ب“ داخل کی جاتی ہے، اس کو ”ضمن“ سمجھا جاتا ہے۔ (۳)

۳۔ کبھی وجہ اور سبب کے معنی میں آتا ہے، ”ولم اکن بدعاء ک رب شقیا“ (مریم ۳) یہاں ”دعا“ پر ”ب“ وجہ اور سبب کے معنی میں ہے۔ (۴)

۴۔ کبھی ”علی“ کے معنی میں آتا ہے، جس کا اردو میں ”پر“ سے ترجمہ کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدینار لا يؤده اليك“ (ال عمران ۷۵) ”اہل کتاب میں بعض وہ ہیں کہ اگر ان کو آپ ﷺ مال کثیر پر امین بنائیں، تو بھی ادا کر دیں، اور بعض وہ ہیں کہ ان کو ایک دینار پر امین بنائیں تو واپس نہ کریں“، یہاں ”بقنطار“ اور ”بدینار“ کی ”ب“ اسی معنی میں ہے۔

۵۔ کبھی ”ب“ زائد بھی ہوتی ہے، یعنی اس کے کوئی معنی نہیں ہوتے، جیسے: ”وما انت بمؤمن لنا“ (آپ ہم پر یقین نہیں کریں گے) یہاں ”ب“ زائد ہے، اگر اس کو گرا دیا جائے تب بھی اس فقرے کا معنی اپنی جگہ برقرار رہے گا۔ (۵)

لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”ب“ تہمیت کے لئے آتا ہے یا نہیں؟ یعنی کبھی ”بعض“ کے معنی میں ہوتا ہے، یا نہیں؟ احناف کے یہاں ”ب“ بعض کے معنی میں نہیں آتا ہے۔

”ب“ عربی زبان اور قواعد کے لحاظ سے ان حروف میں سے ہے کہ جس لفظ پر داخل ہو جاتا ہے، اس کے آخری حرف کو ”زیر“ (جر) دیتا ہے، مگر اس لفظی عمل کے ساتھ ساتھ وہ مختلف معنوں کا فائدہ بھی دیتا ہے، اسی لئے اسلام کے اصول قانون میں اس کو ”حروف معانی“ میں شمار کیا گیا ہے۔

”ب“ جن معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ الصاق کے لئے، الصاق سے مراد ایک چیز کا دوسری چیز سے متصل، یا متعلق ہونا ہے (۱) جیسے: ”مردت بوجل“ (میں ایک شخص کے ساتھ گذرا) یہاں ”ب“ نے ساتھ ہونے کا معنی پیدا کر دیا ہے۔

۲۔ دوسرے استعانت، مدد چاہنے اور مدد لینے کے معنی میں، جس چیز سے مدد لی جاتی ہے، وہ عام طور پر آلہ اور ”ذریعہ“ کے درجہ کا ہوتا ہے، اس لئے جہاں کہیں یہ معنی لئے جاتے ہیں، وہاں ”ب“ آلہ پر داخل کی جاتی ہے جیسے: ”قطعه بالسکین“ (اس کو چھڑی کے ذریعہ کاٹا) (۲) یہی وجہ ہے کہ خرید و فروخت میں چونکہ ”بیع“ اور ”سودے“ کی حیثیت مقصود کی ہوتی ہے، اور ”ضمن“ اور ”قیمت“ کی آلہ اور ذریعہ کی، اس لئے خرید و فروخت میں جس پر

(۲) المعردات ۲۰

(۱) تعلیق الشی وإتصالہ بہ، تیسرے التحریر ۱۰۲/۳

(۳) رد المحتار ۲۰۳/۳

(۴) وقد لرد بمعنى من اهل اصول الفقه الاسلامی، للدکتور وحید الزحیلی ۳۹۹/۱

(۵) المعردات ۷۰

علامہ ابن ہمام کا خیال ہے کہ عربی زبان کے محققین نے اس سے انکار کیا ہے، انہیں میں ابن جنی ہیں، مشہور اصولی اور نحوی ابن برہان کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے، جو اہل عرب کے عرف اور رواج کے خلاف ہے۔ (۱)

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”وامسحوا برؤسکم“ میں احناف بھی پورے سر کے مسح کے قائل نہیں ہیں، سر کے بعض حصہ (ایک چوتھائی) ہی کے مسح کے قائل ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ”ب“ سے یہاں ”بعض“ کے معنی مراد لئے گئے ہیں، احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ ”ب“ جب ”محل مسح“ پر داخل کی جائے، جیسا کہ اس آیت میں ہے، تو معنی یہ ہوں گے کہ ”الصقوا ایديکم برؤسکم“ کہ اپنے ہاتھوں کا سر سے الصاق کرو، ایسی صورت میں ”ب“ سر کے استیعاب کا تقاضا نہیں کرتی، بلکہ اس طرح مسح کا تقاضا کرتی ہے کہ ہاتھوں پر مسح کا استیعاب ہو جائے اور ہاتھوں پر مسح کا استیعاب ہو تو سر کے بعض ہی حصہ کا مسح ہوگا، نہ کہ پورے سر کا، اس لئے ہم یہاں سر کے بعض ہی حصہ کے مسح کے قائل ہیں۔ (۲)

احناف کی دلیل یہ بھی ہے کہ ”من“ کے ”بعض“ کے معنی میں ہونے پر اتفاق ہے، اب اگر ”ب“ میں بھی بعض کا معنی ہو تو، اس معنی میں ”من“ اور ”ب“ مترادف ہو جائیں گے، دوسرے ”ب“ مشترک ہو جائیگا ”الصاق“ کے معنی اور ”بعض“ کے درمیان، اس طرح ”ب“ کے معنی میں ”ترادف“ بھی پیدا ہو جائے گا، اور ”اشتراک“ بھی اور ”ترادف“ اور ”اشتراک“

دونوں ہی خلاف اصل ہیں، اصل یہ ہے کہ الفاظ میں نہ ترادف ہو اور نہ معانی میں اشتراک۔ (۳)

امام شافعی کے نزدیک ”ب“ فعل لازم کے ساتھ آئے تو ”الصاق“ کے معنی میں ہوگا، اور فعل متعدی کے ساتھ ہو تو بعض کے معنی ہوگا، جیسا کہ آیت مذکورہ ”وامسحوا برؤسکم“ میں، یہی رائے مشہور اہل لغت اور علماء نحواً صمعی، فارسی، اور ابن مالک وغیرہ کی ہے، عربی اشعار میں بھی کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں، ابو ذؤیب ہذلی نے بادل کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

شربت بماء البحر ثم ترفعت .

بادل نے سمندر کے پانی سے پیاء پھر بلند ہو گیا۔

یہاں اگر ”بماء البحر“ کے ”ب“ کو بعض کے معنی میں نہ لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ بادلوں نے پورا سمندر پی لیا، جو ظاہر ہے غلط ہے۔ اسی طرح ایک شاعر اپنے محبوب کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

فلثمت لها اخذاً بقرونها .

میں نے اس کے منہ کا بوسہ لیا اور اس وقت میں اس

کی چوٹی پکڑا ہوا تھا۔

یہاں بھی ”بقرونها“ پر ”ب“ بعض کے معنی میں ہے (۴) ان کے علاوہ ”ب“ کبھی بیان، معیت، مقابلہ، جوار، قسم اور ظرفیت وغیرہ کے معانی کے لئے بھی آتا ہے۔

(۲) فالمامور بها استيعابها اي الالة، حوالہ سابق: ۱۰۳

(۳) حوالہ سابق ۳۹۸

(۱) فقد اتى اهل الوبر بما لا يعرفونه، تيسير التحرير ۱۰۳۲

(۳) اصول الفقہ الاسلامی للرحیللی ۳۹۷

بات

تحت ذکر کئے جا چکے ہیں)

”بت“ کے معنی کاٹنے (قطع) کے آتے ہیں، اس مناسبت سے ”بات“ کا لفظ ”طلاق بائن“ کے لئے بولا جاتا ہے۔
(طلاق بائن کی تفصیلات لفظ ”بائن“ کے تحت ملاحظہ کی جاسکتی ہیں)

بادیہ

(صحرا)

دیہات اور صحراء کو کہتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دیہات میں نماز جمعہ اور نماز عیدین نہیں ہے، اس مسئلہ پر دلائل اور مذاہب کی تفصیل ”جمعہ“ کے تحت مذکور ہوگی۔۔۔ بیچ کی ناپسندیدہ صورتوں میں ایک ”بیچ حاضر للہادی“ بھی ہے، جو حدیث کی ایک اصطلاح ہے۔ (۱) (ملاحظہ ہو: بیچ)

بازق

(ایک خاص شراب)

انگور کے ایسے ”رس“ کو کہتے ہیں جس کا نصف سے کم حصہ جلانے کی وجہ سے باقی نہ رہا ہو اور نصف سے زائد حصہ بیچ رہا ہو۔ (۲) (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اشربہ)

بازل

ایسے نرم مادہ اونٹ کو کہتے ہیں، جو آٹھ سال پورے کر کے نویں سال میں قدم رکھ چکا ہو، (اونٹ کے احکام ”ابل“ کے

بازی

(”باز“ پرندہ)

”باز“ کا شمار درندہ پرندوں میں ہے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک حرام ہے (۳) اس کا جھوٹا مکروہ ہے، قاضی ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ اگر اس کو قید رکھا جائے اور چونچ کی نجاست کے نہ لگنے کا اطمینان ہو تو اس کا جھوٹا مکروہ بھی نہ ہوگا، صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ مشائخ احناف نے اسی رائے کو ترجیح دیا ہے۔ واستحسن المشائخ هذه الرواية. (۴)

باضغہ

(زخم کی ایک خاص صورت)

ایسے زخم کو کہتے ہیں جو چمڑے کو کاٹ ڈالے (۵) اور گوشت تک پہنچ جائے (۶)۔ صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اس نوعیت کا زخم عمداً لگا دے تو اس سے ”قصاص“ لیا جائے گا اور اسی طرح کا زخم اس کو بھی لگایا جائے گا (۷) یا پھر قصاص کے عام اصول کے مطابق وہ اس کا ہرجانہ (دیت یا بدل صلح) وصول کرے گا۔

باطل

کسی معاملہ میں ایسے فساد اور بگاڑ پیدا ہو جانے کو کہتے ہیں کہ وہ معاملہ سرے سے درست ہی نہ ہو۔ چاہے یہ اس لئے ہو

(۱) حصول المامول: ۱۳

(۳) رحمة الامة ۱۵۵

(۵) العناوی الہدیہ ۱۸۹/۳ طریونہ

(۷) العناوی الہدیہ ۱۸۹/۳ طریونہ

(۲) کشاف اصطلاحات الفون ۱۳۱/۱

(۳) عالمگیری ۲۴۱/۱ ط مصر

(۶) ابو البرکات فردوس: الشرح الصغير ۳۵۰/۳

باطل طریقہ پر کھانا

باطل حرام کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: لا تأکلوا
اموالکم بینکم بالباطل“ (البقرہ: ۱۸۸) اہل علم نے لکھا ہے
کہ باطل طریقہ پر مال حاصل کرنے کی دس صورتیں ہیں اور یہ
تمام صورتیں حرام ہیں، البتہ ان کے احکام مختلف ہیں: (۱) ذکیق
(۲) غصب (۳) چوری (۴) جیب کٹری (۵) خیانت
(۶) سود (۷) دوسرے کی حق تلفی یا غلط دھوئی کر کے مال کا
حصول (۸) جوا (۹) رشوت (۱۰) خرید و فروخت میں دھوکہ
دینا۔ (۳)



میمون بن دیسان نے جو ”قداح“ کے نام سے معروف
ہوا اس فرقہ کا بانی ہے، مامون الرشید کے زمانہ میں اس فرقہ کا
آغاز ہوا اور مقسم کے زمانہ میں یہ بہت پھیل گیا اور ایک زمانہ
تک اس نے اپنی سازشوں کے ذریعہ عالم اسلام کو زبردست
اضطراب میں مبتلا رکھا، ایران کے علاقہ سے یہ فرقہ پیدا ہوا، جو
اسلام سے پہلے مجوسیت کا گڑھ تھا، مجوسیوں کی طرح ”باطنیہ“
بھی کائنات میں دو طاقتوں کو تسلیم کرتے تھے، ایک ”خدا“ کو جو
”خیر“ کو انجام دیتا ہے، دوسرے شیطان یا نفس کو جو ”شر“ کو،
اور یہ دونوں ہی سات ستاروں کی مدد سے عالم میں تصرف
کرتے ہیں، آگ کا یہ بہت احترام کرتے تھے، ایک باطنی ابن
زکریا طامی کا حکم تھا کہ جو ہاتھ سے آگ بجھائے، اس کے ہاتھ

کہ جو معاملہ کر رہا ہے وہ اس کا اہل ہی نہ ہو، مثلاً نابالغ بچہ کی بیع
یا صاحب معاملہ تو اس کا اہل ہو، لیکن جس چیز کو معاملہ کی بنیاد اور
اساس (محل) بنایا جا رہا ہے وہ درحقیقت اس کی متحمل نہیں ہو،
مثلاً کسی آزاد آدمی کو فروخت کیا جائے تو یہ خرید و فروخت فقہ کی
اصطلاح میں ”باطل“ ہوگی کیوں کہ کسی آزاد آدمی کو خرید اور بیچا
نہیں جاسکتا ہے۔ (۱)

باطل و فاسد کا فرق

اکثر فقہاء نیز مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک معاملات
میں بھی باطل اور فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لیکن
احناف نے ان دونوں میں فرق کیا ہے۔ (۲)

”باطل“ اور ”فاسد“ کے احکام میں فرق یہ ہے کہ ”باطل“
معاملہ عام حالات میں کسی حکم کا باعث نہیں بنتا، جبکہ ”فاسد“
معاملات اپنے فساد اور بگاڑ، نیز معصیت ہونے کے باوجود اپنی
جلو میں بعض احکام رکھتے ہیں، مثلاً بیع اگر باطل ہو تو اس کا کچھ
حکم نہ ہوگا، اور اگر خریدار ایسی بیع میں سامان پر قبضہ کر لے تو بھی
وہ اس کا مالک نہ ہو سکے گا، اسی طرح ”نکاح باطل“ کے بعد طہی
سے نسب ثابت نہ ہو سکے گا، جبکہ ”بیع فاسد“ میں سودے پر قبضہ
اور کسی وجہ سے اس کے ناقابل واپسی ہونے کی صورت میں
خریدار اس کا مالک ہو جائے گا اسی طرح نکاح فاسد کی صورت
میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔

(مختلف ”باطل معاملات“ کے احکام کی تفصیل کے لئے

ملاحظہ ہو، بیع، نکاح، ہبہ، اجارہ)

کاٹ دئے جائیں اور جو زبان سے پھونک کر آگ بجھائے، اس کی زبان تراش لی جائے، بیٹی اور بہن سے نکاح جائز تھا، لواطت جائز تھی، شراب نوشی حلال تھی، دنیا کے قدیم ہونے کے قائل تھے، شرائع کے منکر تھے، دنیا کی نعمتوں کو جنت اور نماز، روزہ، حج و جہاد کو عذاب قرار دیتے تھے، ارکان اسلامی کی تاویل کرتے تھے، کہتے تھے کہ نماز سے مراد ان کے امام کی اطاعت ہے، حج سے امام کی زیارت اور خدمت اور روزہ سے امام کے راز ہائے دروں کو نہ کھولنا وغیرہ۔ (۱)

ظاہر ہے کہ یہ سخت بد دین اور زندقہ فرقہ ہے اور دائرۃ اسلام سے باہر ہے، اس لئے اس کے احکام عام مشرکین کی طرح ہیں، نہ ان کا ذبیحہ حلال ہے، اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح درست ہے، علامہ اسرافائی کا بیان ہے:

”ولیس الباطنیۃ من فرق ملۃ الاسلام بل
ہی من فرق المحوس“۔ (۲)

باغی

وہ شخص یا جماعت ہے جو کسی معصیت اور گناہ کے بغیر اس ”امام المسلمین“ کی اطاعت سے دست کش ہو جائے، جس کی ”امامت“ از روئے شرع متحقق ہو چکی ہے (۳) ابن قدامہ نے باغی کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، اول یہ کہ کوئی گروہ امیر کی اطاعت سے انکار کر دے اور ان کے پاس اپنے اس عمل کے

لئے کوئی صحیح یا غلط دلیل اور سبب موجود نہ ہو، ان کا حکم وہی ہے جو راہزنوں کا ہے دیکھئے: ”حراہۃ“ دوسری صورت یہ ہے کہ کچھ ایسے لوگ بغاوت کریں جو اپنے پاس کوئی دلیل اور سبب بھی رکھتے ہوں، لیکن ان کی کوئی قوت نہ ہو اور صرف چند آدمی ان کے ساتھ ہوں، ان کا بھی وہی حکم ہے، جو راہزنوں کا ہے، تیسرا گروہ ”خوارج“ کا ہے (۴) جو صحابہؓ کی تکفیر کرتے ہیں اور بہت سے مسلمانوں کے خون اور مال کو حلال سمجھتے ہیں، امام ابوحنیفہ امام شافعیؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک یہ باغیوں کے حکم میں ہیں اور جو معاملہ ان کے ساتھ کیا جائے گا، وہی باغیوں کے ساتھ، چوتھی صورت اس گروہ کی ہے، جو ”امام المسلمین“ سے بغاوت و نافرمانی کر جائیں اور قوت و شوکت حاصل کر لیں (۵) ان کے احکام حسب ذیل ہیں:

باغیوں سے کب جنگ کی جائے؟

باغی اگر موجودہ حکومت کو معطل کر دینا چاہیں، یا اس کی اطاعت چھوڑ دیں، یا کوئی واجب حق ادا کرنے سے انکار کر دیں اور یہ سب کچھ کسی دلیل اور تاویل کی بنا پر ہو، نیز انہوں نے اتنی قوت حاصل کر لی ہو کہ ان کو اصلاح پر آمادہ کرنے کے لئے جنگ ناگزیر ہو جائے تو اولاً حکومت مصالحتی اقدام کرے کہ ان کی جائز شکایات کا ازالہ کرے، ان کی غلط فہمی کو دلیل سے آشکار کرے، اور اس طرح اگر وہ حکومت سے وفاداری پر آمادہ ہو جائیں تو ان سے درگزر کرے اور اگر ان اصلاحی اقدامات کا وہ

(۱) عبدالقادر اسمرانی، الفرق بین الفرق، الفصل السابع عشر ۲۸۱-۲۹۶ ملخصاً (۲) حوالہ سابق ۲۲

(۳) الاستماع من اطاعة من ثبت امامته فی غیر معصیۃ و علی هامشہ ولو تاویلاً، الشرح الصغير ۳۲۶/۳

(۴) یہاں قیاساً جو حضرت علیؓ اور ائمہ معادینہؓ کے متبعین کو قرار دیتا تھا (۵) المغنی ۵/۹

باغیوں کے تصرفات

معتبر (عادل) باغیوں کی گواہی مقبول ہوگی، جن علاقوں میں ان کو غلبہ حاصل ہو جائے اور وہاں ان کی طرف سے قضاۃ کا تقرر عمل میں آجائے، وہاں ان قاضیوں کا وہ فیصلہ جو حق و عدل کے مطابق ہو اور کتاب و سنت نیز واضح قیاس کے خلاف نہ ہو نافذ العمل ہوگا، اگر ان کی طرف سے متعین عاملوں نے زکوٰۃ و صدقات اور عشر و خراج وغیرہ کی رقم وصولی کر لی ہو، تو باغیوں کی سرکوبی اور حکومت کے دوبارہ اقتدار حاصل کرنے کے بعد ان سے از سر نو یہ رقیب وصول نہ کی جائیں گی۔

مفسدین کے خصوصی احکام

البتہ "مفسدین" جن کو قوت حاصل نہ ہو یا قوت تو حاصل ہو جائے، مگر حکومت سے اختلاف کے لئے کوئی بنیاد نہ ہو، ان کے مقرر کردہ قاضیوں کے فیصلے اور عاملوں کی طرف سے وصول کی جانے والی زکوٰۃ وغیرہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جنگ کے سلسلے میں ان کے بھی وہی احکام ہوں گے۔ (۴)

(کنواری لڑکی)

"بکارت" عورت کے اس پردہ عصمت کو کہتے ہیں، جو کنواری لڑکی کی شرمگاہ میں ہوتا ہے، اور عموماً جنسی ارتباط اور عمل کے بعد وہ چاک ہو جاتا ہے، اس طرح لغت میں جن عورتوں کا

منفی جواب دیں اور اپنی سرتابی پر اڑے رہیں، تو اب ان کے خلاف جنگی اقدام کیا جائے، اس کے بعد بھی اگر وہ تائب ہو جائیں تو ان سے لڑائی موقوف کر دی جائے اور کسی بھی صورت ان کو کافر اور اسلام و ایمان سے خارج قرار نہ دیا جائے۔

جنگ میں نرم رویہ

چونکہ اس جنگ کا مقصد "جنگ" نہیں ہے بلکہ دفع شر اور مسلمانوں کی اجتماعی ہیئت کا استحکام اور اس کی تقویت ہے، اس لئے حتی الوسع جنگ سے احتراز کیا جائے اور جنگ میں بھی ممکن حد تک سخت گیر رویہ اختیار نہ کیا جائے جو بھاگ جائیں اور ہتھیار ڈال دیں ان کے درپے نہ ہوا جائے، قید ہونے والے بچوں اور عورتوں کو اختتام جنگ کے بعد رہا کر دیا جائے، ضعیفوں کو قتل نہ کیا جائے، اگر باغیوں کے لئے کمک موجود ہو تو زخمیوں کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے، تاکہ ان کی طاقت ٹوٹ سکے اور بھاگنے والوں کا تعاقب کیا جائے اور اگر باغیوں کے لئے کمک نہ ہو تو زخمیوں اور راہ فرار اختیار کرنے والوں پر کوئی کارروائی نہ کی جائے، (۱) اگر ان کی عسکری قوت پامال ہو جائے اور وہ منتشر ہو جائیں تو جنگ روک دی جائے اور خطر ناک، اندھا دھند نقصان پہونچانے والے آلات حرب مثلاً منجنیق، آگ وغیرہ کا استعمال ناگزیر حالت کے بغیر نہ کیا جائے (۲) ان کے مقابلے میں کافروں کا تعاون شدید مجبوری کے بغیر نہ لیا جائے۔ (۳)

(۱) ہدایہ ۵۸۹، ۲

(۲) رد المحتار، کتاب النکاح، ج ۱، ص ۱۰۰، وغیرہ اسی میں داخل ہے مرتب

(۳) ابن قدامہ کے الفاظ میں: دفعوا باسہل ما یصلحون بہ، المعنی ۵۹

(۴) مدح و مستغفار "تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام" لابن جماعة (ترجمہ) مطبوعہ سائنس پبلشنگ حیدرآباد ۲۳۳-۲۶۳، و ہدایہ باب

البغاة "والمعنی" کتاب قتال اہل البغی "۹"

اجازت ہے) اور یہ خصوصی رعایت کنواری لڑکیوں کی شرم و حیا اور ان کے خاص فطری تقاضوں کے پیش نظر ہے۔

باری کی تقسیم

اگر ایک شخص نے ایک بیوی کی موجودگی میں کسی کنواری لڑکی سے نکاح کیا، تو اس نئی بیوی کا یہ حق ہے کہ اس کے پاس مسلسل ایک ہفتہ شب گزارنے کی جائے اور پھر اس کے بعد دونوں بیویوں کے درمیان راتوں کی تقسیم عمل میں آئے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ سات دن آئندہ اس کی باری سے منہا کر لئے جائیں گے (۵) اکثر فقہاء کے نزدیک یہ سات دن باری کے حساب سے مستثنیٰ ہوں گے۔ (۶)

زنا کی سزا

کنوارے مرد اور عورت کے لئے زنا کی سزا سو کوڑے ہے، اور اگر غلام ہوں تو اس کا نصف یعنی پچاس کوڑے، — شادی شدہ مرد و عورت کو سنگسار کیا جائے گا، یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے، شوافع کے نزدیک آزاد کنوارے زانی کو جلاوطن بھی کیا جائے گا۔ (۷)

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (حد، تخریب)

بالغ

”بالغ“ اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنی عمر کے لحاظ سے احکام شرعی کا مکلف ہو جائے (بالقوں کے احکام، بلوغ کی عمر اور اس

یہ پردہ موجود ہو وہی ”باکرہ“ کہلاتی ہے، لیکن اسی زمرہ میں فقہاء نے ان عورتوں کو بھی رکھا ہے، جن کو کثرت حیض، درازی عمر، علالت یا کودنے وغیرہ کی وجہ سے یہ پردہ باقی نہ رہا ہو، گو کسی مرد سے جنسی ملاپ کی نوبت نہ آئی ہو (۱) — امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس مسئلہ میں ذرا اور بھی توسع ہے اور وہ عورت بھی باکرہ ہی ہے جس کا پردہ عصمت زنا کی وجہ سے چاک ہو گیا ہو، اور اس کا زانیہ ہونا عام طور پر مشہور نہ ہو، یہ اس لئے کہ اگر اس کو کنواری لڑکی کے حکم میں نہ رکھا جائے تو اس کا زنا کار اور قاجرہ ہونا سماج میں شہرت اختیار کرے گا اور گناہ کی تشہیر اسلام میں ایک ناپسندیدہ بات ہے۔ (۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک زانیہ ”شادی شدہ“ کے حکم میں ہوگی اور اس کے لئے ضروری ہوگا کہ صراحتہ رضامندی کا اظہار کرے۔ (۳)

نکاح کی اجازت

باکرہ عورتوں کے احکام میں یہ ہے کہ اگر باپ اور دادا اس سے اس کے نکاح کی رضامندی معلوم کرنا چاہے تو صرف صراحت کے ساتھ رضامندی کا اظہار اس کے لئے ضروری نہیں، بلکہ خاموشی، یا مسکراہٹ، یا اس طرح رونا ”جو ناپسندیدگی کو نہیں، بلکہ اہل خانہ سے جدائی کے صدمہ کو ظاہر کرتا ہے“ کافی ہے، اور اس کو نکاح پر رضامندی سمجھا جائے گا، جیسا کہ حدیث میں ہے: اذنیھا صماتھا، (۴) (اس کی خاموشی ہی اس کی طرف سے

(۱) ہدایہ ۲/۲۹۵

(۳) المجموع، شرح مہذب ۱۶/۱۷۰

(۵) ہدایہ ۲/۳۲۹، باب القسم

(۷) رحمة الامم ۲۵۵

(۲) حوالہ سابق

(۳) نسائی، عن ابن عباس: ۷۶۲، باب امتیذان البکر فی نفسها

(۶) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۳/۲۴۴

بائن

لعوی معنی ہیں ”علاحدہ کر دینے والی“ فقہ کی اصطلاح میں خاص قسم کی طلاق کو کہتے ہیں، ایسی طلاق جو واقع ہونے کے ساتھ ہی زوجین کے درمیان مکمل علیحدگی اور جدائی پیدا کر دے اور دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ یکسر منقطع ہو جائے۔ یہ طلاق بائن بھی دو قسم کی ہیں، طلاق بائن صغریٰ اور طلاق بائن کبریٰ۔

طلاق بائن صغریٰ

طلاق بائن صغریٰ سے ایسی طلاق مراد ہے جس کے بعد گو رشتہ نکاح منقطع ہو جائے لیکن اگر پھر سے زوجین باہمی رضامندی سے ازدواجی رشتہ میں منسلک ہونا چاہیں، تو از سر نو نکاح کر لینا کافی ہو۔

احناف کے ہاں طلاق بائن واقع ہونے کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

- ۱ - شوہر بیوی کو بائن کی صراحت کے ساتھ ”طلاق دے، مثلاً یوں کہے: ”میں نے تم کو طلاق بائن دی“۔
- ۲ - الفاظ کنایہ کے ذریعہ طلاق دے، یعنی طلاق کے لئے ایسے الفاظ استعمال کرے جس میں طلاق کے علاوہ دوسرے معنوں کا احتمال بھی موجود ہو، البتہ اس سے تین الفاظ مستثنیٰ ہیں، اعتدی (توعدت گزار لے) استبریٰ (رحمک اپنے رحم کو فارغ کر لے) انت واحدہ (تم کو ایک طلاق ہو)۔

کی علامت کے سلسلہ میں بعض امور کا ذکر ”احتمام“ کے تحت ہو چکا ہے، اور مزید تفصیل ”بلوغ“ میں ذکر کی جائے گی)

بالوعہ (گند کنواں)

ایسے کنویں، گڑھے یا حوض کو کہتے ہیں جس میں گندے پانی، یا گند گیاں وغیرہ بہائی جائیں، ابو علی نسفی کے الفاظ میں ”هو بئر المغتسل“ غسل خانہ کے کنویں کو کہتے ہیں (۱) اب ظاہر ہے کہ وہ کنواں اگر چھوٹا یعنی وہ درود نہ ہو اور پھر اس میں نجاست ڈالی جائے، یا کنواں ہو، تو ”وہ درود“ (دس ہاتھ لہا اور دس ہاتھ چوڑا) مگر نجاست اس قدر ہو کہ پانی کے رنگ، ہو اور مزے تبدیل ہو گئے ہوں، تب بھی وہ ناپاک ہی ہوگا، اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں اور اس میں پاک و ناپاک دونوں قسم کی اشیاء اور پانی ڈالنے کی نوبت نہ ہو تو ناپاک نہ ہوگا۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ہنر)

ایسے ناپاک کنویں کے قریب پینے کا پانی حاصل کرنے کے لئے کنواں نہیں کھودنا چاہئے، اور کم از کم اس سے سات ہاتھ کا فاصلہ ہونا چاہئے (۲) ویسے اس کے پاک ہونے اور پاک نہ ہونے کا تعلق قرب و بعد سے نہیں ہے، بلکہ اثرات پہنچنے اور نہ پہنچنے سے ہے، چنانچہ اگر اس کنویں میں نجاست کے اثرات پہنچ جائیں کہ اس کا رنگ و بو یا مزہ بدل جائے تو اس کا پانی ناپاک ہوگا ورنہ نہیں۔ (۳)

طلاق بائن کبریٰ

”طلاق بائن کبریٰ“ سے ایسی طلاق مراد ہے جس کے نتیجہ میں مرد و عورت کے درمیان ازدواجی زندگی مکمل اور شدید حد تک منقطع ہو جاتی ہے، اور دونوں کے درمیان اس وقت تک نکاح کی گنجائش باقی نہیں رہتی جب تک کہ عورت کا کسی دوسرے مرد سے نکاح ہو پھر اس سے ہمبستری کے بعد طلاق نہ واقع ہو جائے یا اس دوسرے شوہر کی موت کے بعد عدت نہ گزار لے۔ اس طلاق کو ”طلاق مغلطہ“ بھی کہتے ہیں۔

طلاق مغلطہ یہ ہے کہ بیک وقت، یا مختلف اوقات میں اور ایک ہی فقرہ میں یا مختلف فقروں میں تین طلاقیں دیدی جائیں، یا لفظ ”طلاق“ سے طلاق دے اور کہے کہ میری نیت لفظ طلاق سے ”تین طلاقیں“ تھیں، ان تمام صورتوں کا حکم وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا، طلاق مغلطہ کے حکم پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ (۵)

طلاق بائن کا حکم

طلاق بائن سے متعلق بعض احکام وہ ہیں جو بائن کی دونوں قسموں کے لئے مشترک ہیں:

- ۱۔ مرد کو جو تین طلاقیں کا حق حاصل ہے، اگر یہ پہلی طلاق ہے، تو اب دو طلاقیں کا حق باقی رہے گا، اور یہ دوسری طلاق ہے تو صرف ایک طلاق کا حق باقی رہے گا۔
- ۲۔ مہر موجد، جو موت تک ادا شدنی تھا، اب اس کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔

۳۔ لفظ طلاق ہی کے ذریعہ طلاق دے، لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسی صفت لگا دے جو طلاق میں شدت کا تقاضا کرے، مثلاً ”انت طالق الفحش الطلاق“ وغیرہ۔

۴۔ طلاق کے عوض عورت سے مال حاصل کیا جائے جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”خلع“ کہتے ہیں۔

۵۔ بیوی سے ایلاء کیا ہو اور چار ماہ گزرنے کے باوجود اس سے صحبت نہیں کی، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ”ایلاء“۔

۶۔ قاضی نے زوجین میں تفریق کی ہو، البتہ شوہر کے مفقود الخمر ہونے کی بنا پر جو تفریق کی گئی ہو، وہ ”طلاق بائن“ نہیں ہوتی، بلکہ ”طلاق رجعی“ شمار ہوتی ہے۔

۷۔ یہ تمام احکام اس صورت میں ہیں جب کہ بیوی سے جماع کی نوبت آچکی ہو، اگر جماع کی نوبت ہی نہ آئی ہو تو اس کو دی جانے والی طلاق بائن ہے، خواہ طلاق کے لفظ صریح کے ذریعہ ہی طلاق دی ہو۔ (۱)

مالکیہ کے نزدیک خلع، مبارآۃ اور طلاق قبل جماع، یہ تینوں صورتیں ”طلاق بائن“ ہوں گی (۲)، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ”مبارآۃ“ میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی، صرف خلع اور ”طلاق قبل جماع“ کی صورت میں ہی طلاق بائن واقع ہوگی (۳) اس طرح ائمہ ثلاثہ اور عام فقہاء و مجتہدین کے نزدیک طلاق میں صریح اور کنایہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۴) اور کنایہ سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے۔

(۱) ہدایہ ۲/۲۵۱

(۲) الشرح المصغیر ۲/۵۲۶

(۳) معنی المحتاج ۳/۳۳۷، المعنی ۲/۲۷۴

(۴) دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/۳۶۷-۳۳۵

(۵) ہدایہ ۲/۳۳۸

۳۔ عورت فوراً اس کے لئے حرام ہو جائے گی اور عدت کے درمیان بھی اس کے لئے رجعت کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔

۴۔ مرد و عورت کے درمیان توارث کا سلسلہ باقی نہیں رہے گا، البتہ اگر مرض و فوات کے درمیان شوہر نے طلاق دی اور عورت کی عدت گزر بھی نہ پائی تھی کہ شوہر کا انتقال ہو گیا تو عورت کو اس کے مال سے وراثت ملے گی، یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے، بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک تو عدت گزرنے کے بعد مرد کا انتقال ہوا، پھر بھی عورت کو وراثت ملے گی، البتہ امام شافعیؒ کے یہاں ”مرض و فوات“ میں طلاق دے تب بھی طلاق ایک دوسرے سے وارث ہونے کے تعلق کو ختم کر دے گی۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ”مرض و فوات“)

۵۔ طلاق ہائے صغریٰ کی عدت میں اگر شوہر نے دوبارہ ”طلاق رجعی“ (جو ”طلاق“ کے لفظ صریح سے دی جاتی ہے) دیدی تو طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ ایک طلاق ہائے صغریٰ کے بعد دوبارہ طلاق ہائے صغریٰ واقع نہیں ہوگی۔ (۱)

۶۔ طلاق ہائے صغریٰ کی عدت گزر جانے کے بعد شوہر کے لئے مطلقہ کی کسی اور محرم رشتہ دار سے نکاح کرنا جائز ہوگا، جس کو اس عورت کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا درست نہیں تھا، البتہ جن عورتوں سے ”ابدی حرمت“ قائم ہو چکی ہے، جیسے مطلقہ کی

ماں، یا بیٹی، ان سے نکاح کرنا اب بھی حرام ہی ہوگا۔ طلاق ہائے صغریٰ کی عدت میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ”ہائے صغریٰ“ کے بعد مطلقہ اس شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ کسی اور مرد سے نکاح اور ہمبستری کے بعد دوبارہ اس کے نکاح میں نہ آئے جب کہ ہائے صغریٰ میں تجدید نکاح ہی کافی ہوگا۔ (”طلاق“ کے تحت یہ مباحث تفصیل کے ساتھ مذکور ہوں گے)

(طوطا)

طوطا ان جانوروں میں ہے جس کا گوشت حلال ہے (۲) اس کا جھوٹا پاک ہے، ”طوطے“ کی آواز انسانی آواز کے حکم میں نہیں ہے، یعنی اس کی اذان یا اقامت معتبر نہیں، اسی طرح اگر وہ کوئی ایسی آیت تلاوت کرے جس پر سجدہ واجب ہوتا ہے تو اس کی تلاوت کی وجہ سے سجدہ واجب نہ ہوگا (۳) لہذا اگر ٹیپ ریکارڈ پر آیت سجدہ کی تلاوت سنی جائے تو سجدہ تلاوت واجب نہ ہوگا۔

(شہد کی نبیذ)

شہد کی نبیذ کو کہتے ہیں (۴) نبیذ ہر طرح کی حلال ہے، تا آن کہ اس میں نشہ پیدا ہو جائے، نشہ پیدا ہونے کے بعد اس کا پینا حرام ہے (۵) اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ”کل مسکوک حرام“ ہر نشہ آور حرام ہے۔ (۶)

(۱) قال میرک وهو حلال اتفاقاً مادام حلوا ولم ينهى الى حد الاسكار، حاشیة مشکوٰۃ المصابیح ۳۷۲

(۲) مسلم عن ابن عمر: ۱۶۷۲ باب بیان ان کل مسکوک خمر وان کل خمر حرام

(۳) رد المحتار: ۷۶۲-۷۶۹

(۴) البتہ امام شافعیؒ کے یہاں حلال نہیں، الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۲/۲

(۵) ولا تحب اذا سمعها من طبر هو المختار، فتاویٰ عالمگیری ۱۳۲/۱ (بیروت)

(۶) معجم لغة الفقہاء: ۱۰۳

(تفصیل کے لئے "اثر یہ" اور "نثر" ملاحظہ ہو)

بکلمہ

لفظی معنی علیحدہ کرنے کے ہیں۔ (۱)

لفظ بکلمہ سے طلاق

یہ لفظ بھی مجازاً طلاق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اس سے واقع ہونے والی طلاق "ایک طلاق بائن" ہوگی، عام معتدل حالت میں تو شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا، غصہ اور غضب کی حالت میں بھی شوہر کی نیت ہی معتبر ہوگی، اگر اس نے کہا طلاق کا ارادہ تھا تب طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر پہلے سے طلاق کی گفتگو چل رہی تھی تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی (۲) اور یہ عذر معتبر نہ ہوگا کہ طلاق دینے کی نیت نہ تھی، یہ رائے احناف کی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک اس سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔

بتہ

"بت" کے معنی "قطع" اور کاٹنے کے ہیں۔ (۳)

لفظ بتہ سے طلاق

"بتہ" کا لفظ طلاق سے کنایہ بھی ہے، یعنی عربی زبان میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے "انت بتہ" (تو علاحدہ ہے) اور

اس سے نیت طلاق دینے کی ہو تو بیوی پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی (۴) یہ فقرہ اگر شوہر غصہ و غضب کی حالت میں کہے، یا پہلے سے طلاق کی گفتگو چل رہی تھی۔ مثلاً عورت طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی، یا مرد طلاق دینے کی دھمکی دے رہا تھا، ان حالات میں کہے تو بہر حال واقع ہو جائے گی، مرد مدعی ہو کہ میری یہ نیت نہ تھی، تو بھی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ عام معتدل حالات (حالت رضا) میں اس قسم کے الفاظ بولے جائیں تو شوہر کی نیت معلوم کی جائے گی، اگر اس نے کہا طلاق کا ارادہ تھا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ نیت نہ تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی، (۵) مرد کہے کہ اس فقرہ سے میرا مقصود طلاق دینا تھا تو بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، ہاں اگر "تین طلاق" کی نیت تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور تین طلاق واقع ہو جائے گی (۶) ائمہ کلاش، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک "بتہ" سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔

(لفظ "بائن" کو ملاحظہ کیا جائے)

نجر

(ایک جسمانی عیب)

ناف کے نیچے کے حصے کے متورم ہو جانے کو کہتے ہیں، اس کو ایک مرض شمار کیا گیا ہے، غلام اور باندی کے حق میں ایسے عیب قرار دیا گیا ہے، جس کی بنا پر غلام اور باندی کو واپس لوٹایا

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۶/۳

(۱) بطل الشی ابانہ من غیرہ، مختار الصحاح ۳۰

(۳) محمد بن ابی بکر رازی: مختار الصحاح: ۳۹، مطبوعہ: مطبعہ امیر قاہرہ

(۵) الفتاویٰ الہندیہ: ۶/۲، الفصل الخامس فی الکناہات

(۴) لدوری ۱۷۲

(۶) حوالہ سابق، علی مال ابویوسف

جاسکتا ہے۔ (۱)



ایام جاہلیت میں عرب بعض جانوروں کو اپنے باطل خداؤں اور بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے، ان ہی جانوروں میں سے ایک ”بحیرہ“ بھی تھا، قرآن مجید نے خود صریح لفظوں میں اس نظریہ کی نفی کی ہے:

ما جعل الله من بحيرة ولا سائمة ولا وصيلة
ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله
الكذب. (المائدہ: ۱۰۳)

اللہ تعالیٰ نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام مقرر نہیں کیا
لیکن یہ اللہ تعالیٰ پر کافروں کا باندھا ہوا بہتان ہے۔

بخیرہ سے مراد

اس بحیرہ کی فقہاء و مفسرین نے مختلف تفسیریں کی ہیں، بعض لوگوں نے کہا کہ بخیرہ سے وہ اونٹنی مراد ہے، جو پانچ دفعہ بچے جن چکی ہو اور آخری بچہ ”ز“ ہو، اس کا کان چیر کر اسے آزاد چھوڑ دیا جاتا، نہ اس پر کوئی سواری کرتا، نہ اسے ذبح کیا جاتا، نہ اس کا دودھ پیا جاتا اور نہ اس کا اون اُتارا جاتا، وہ جس کھیت اور چراگاہ میں جاتی، اور جس جگہ چاہتی پانی پیتی، اور اسے آزادی کا عام پروانہ حاصل ہوتا، امام بخاریؒ نے سعید بن مسیب سے نقل کیا ہے کہ اس سے وہ جانور مراد ہے، جس کا دودھ بتوں کے نام پر وقف کر دیا جاتا اور اسے کوئی اپنے کام میں نہ لاتا۔ (۲)

غیر اللہ کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور

غیر اللہ کے نام پر اس طرح جانوروں کا چھوڑنا، چاہے وہ بتوں پر ہو یا کسی بزرگ کے نام پر حرام، شدید گناہ اور داخل شرک ہے اور اگر ان کے نام پر ذبح کیا جائے تب تو اس کا کھانا بھی حرام ہے۔ چھوڑا تو گیا غیر اللہ کے نام پر مگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا تو بھی یہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ جو ”غیر اللہ“ کے لئے ذبح کیا جائے سب ”ما اهل به لغیر اللہ“ میں داخل ہے، ضرور نہیں کہ ذبح کے وقت اس پر غیر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہو، اسی لئے ابن ابی حاتم نے مشہور مفسر مجاہد سے ”ما اهل به لغیر اللہ“ کی تفسیر ”ما ذبح لغیر اللہ“ نقل کی ہے، (۳) قرطبی لکھتے ہیں:

وغلب ذالك في استعما لهم حتى عبره
عن النية التي هي علة التحريم، الا ترى ان
على بن ابي طالب راعى النية في الابل التي
نحرهما غالب ابو الفرزدق فقال انها مما
اهل به لغیر اللہ فتركها الناس. (۴)

اور یہ ان کے استعمال میں غالب ہے، یہاں تک کہ ”اہلال“ سے نیت، اور ارادہ کو تعبیر کیا جاتا ہے، جو حرمت کی اصل علت ہے، غور کرو کہ ”غالب ابو الفرزدق“ نے جس اونٹ کو ذبح کیا تھا، حضرت علیؑ نے نیت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ”ما اهل به لغیر اللہ“ میں شمار کیا، اور لوگوں نے اس کو

(۲) الجامع لاحکام القرآن: ۳۳۵/۶-۳۳۶

(۳) الجامع لاحکام القرآن: ۳۳۶/۱

(۱) رد المحتار: ۷۵/۴

(۳) الدر المنثور: ۴۰۷/۱

چھوڑ دیا۔

وسعت اور کشادگی کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ (۳)

سمندر کا پانی

رسول اللہ ﷺ سے بعض صحابہؓ نے دریافت کیا کہ جو شیریں پانی سمندری اسفار میں ہم لوگوں کے پاس ہوتا ہے، اس کی مقدار بہت کم ہوتی ہے، جو پینے ہی کے لئے کفایت کر سکتے ہیں، ان حالات میں کیا سمندر کے پانی سے وضو وغیرہ کیا جاسکتا ہے؟ — شاید ان کا یہ سوال اس پس منظر میں تھا کہ سمندر میں دوسری نجاستوں کے علاوہ خود مردار بڑی مقدار میں بہتے رہتے ہیں، پھر کیا ان کی وجہ سے پانی ناپاک نہ ہوگا؟ آپ ﷺ نے جواب دیا "سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کے میتہ (مردار) حلال ہیں" (۴) اس لئے اس مسئلہ پر تو امت کا اتفاق ہے کہ سمندر کا پانی پاک ہے، اور پاک کرنے والا بھی ہے، اسے پیا بھی جاسکتا ہے، اور وضو و غسل وغیرہ کے لئے استعمال بھی کیا جاسکتا ہے۔

بحری جانوروں کے بارے میں فقہاء کی رائیں

البتہ بحری جانوروں کی حلت اور حرمت کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ تمام دریائی جانوروں کو بہ شمول کتا، سور اور سانپ حلال قرار دیتے ہیں، امام شافعیؒ سے کو مختلف رائیں منقول ہیں، مگر یہی ان کے یہاں رائج ہے، نیز ان کے لئے ذبح کرنے کی بھی ضرورت نہیں، امام مالکؒ کے یہاں بھی تمام دریائی حیوانات حلال ہیں، مگر دریائی

اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار نیت کا ہے، صرف زبان سے ذبح کرتے وقت "بسم اللہ" کہنے کا نہیں، شیخ زادہ علی البیضاوی میں لکھا گیا ہے:

قال العلماء لو ذبح مسلم ذبیحہ وقصد

بہا التقرب الی غیر اللہ صار مرداً و ذبیحہ

میتہ (۱)

علماء نے لکھا ہے، کہ اگر کسی مسلمان نے جانور کو ذبح

کیا اور اس سے غیر اللہ کی قربت مقصود ہو تو وہ مرد

ہو جائے گا اور اس کا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہوگا۔

اور فقہاء احناف میں حاکمی نے لکھا ہے:

ذبح لقدم الامیر ونحوہ کو احد من

العظماء بحرم لانہ اهل به لغیر اللہ ولو

ذکر اسم اللہ (۲)

امیر وغیرہ کسی عظیم شخص کی آمد پر جانور ذبح کیا جائے

تو حرام ہوگا اور ما اهل به لغیر اللہ میں داخل ہوگا

کو اس پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہو۔

پس ایسے جانوروں کا کھانا جائز نہیں۔

(سمندر)

بحر کے معنی سمندر کے ہیں، از روئے لغت ہر اس وسیع جگہ

پر بحر کا اطلاق ہو سکتا ہے، جس میں پانی جمع ہو اور مجازاً مطلقاً

(۱) شیخ زادہ ۴۸۱/۱

(۲) الدر المختار، کتاب الذبائح ۱۹۶/۵

(۳) واعب اصفہانی: مفردات القرآن ۳۷۰

(۴) ابو داؤد عن ابی ہریرۃ امام باب الوضوء بماء البحر

سور مکروہ ہے، امام احمدؒ کے یہاں تمام جانور بہ شمول وریائی سور، کتا، انسان بہ استثناء میڈک حلال ہیں، البتہ مچھلی کے علاوہ تمام جانوروں کے حلال ہونے کے لئے اس کو ذبح کیا جانا ضروری ہے، لیث بن سعد کے نزدیک انسان اور سور کے علاوہ سب حلال ہیں۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اور دلیل

امام ابو حنیفہؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مچھلی کے علاوہ تمام سمندری جانور حرام ہیں اور ان کا کھانا درست نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مردار جانوروں کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے: حرمت علیکم الميتة (المائدہ: ۳) اور اس سے حضور اکرم ﷺ نے صرف دو چیزوں کو مستثنیٰ فرمایا ہے، مچھلی اور مٹھی۔

اسی طرح قرآن مجید نے خبائث کی حرمت کی تصریح کر دی ہے، اور خبائث میں مینڈک، کچھوا وغیرہ بھی داخل ہے، علماء احناف کا خیال ہے کہ "الحل میتہ" میں "میتہ" سے مراد "مچھلی" ہے اور وہ اپنے عام معنی میں نہیں ہے (۲) بعض حضرات نے "حل" کے معنی "پاک" کے مراد لئے ہیں، یعنی سمندر کے مردہ کو "حلال" نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ پاک کہا گیا ہے، مگر یہ تاویل دور از کار اور بعید از انصاف معلوم ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ مچھلی کتنی بڑی بھی ہو، حلال ہوگی، چنانچہ صحابہ کرامؓ نے ایک سفر میں "عزیر"

نامی اتنی بڑی مچھلی کا شکار کیا کہ اس کی ہڈیوں کے نیچے سے اونٹ گذر جاتا تھا، ان حضرات نے پندرہ دنوں اس کو اپنی غذا بنایا اور مدینہ واپس ہوتے ہوئے کچھ ساتھ بھی لیتے آئے یہاں آکر جب حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو حلال قرار دیا اور اس کے باقی ماندہ میں سے تبادل بھی فرمایا۔ (۳)

سمک طافی کا حکم

اسی طرح "جریت" نامی سیاہ مچھلی اور سانپ کی صورت کی "مار مائی" مچھلی کا کھانا بھی درست ہے، ناپاک پانی میں پرورش پانے والی مچھلی، مردہ مچھلی، وہ مچھلی جو پانی کی گرمی یا ٹھنڈک سے مرگئی ہو حلال ہے، البتہ "سمک طافی" حلال نہیں "سمک طافی" سے وہ مچھلی مراد ہے، جو مر کر اس طرح اوپر آجائے کہ پیٹ کا حصہ اوپر ہو، اور پشت کا حصہ نیچے، اگر اس کے برعکس پشت کا ہی حصہ اوپر کی جانب ہو تو وہ حلال ہے اور اس کا کھانا درست ہے۔ (۴) "سمک طافی" کی حرمت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے جس میں اس مچھلی کو کھانے سے حضور ﷺ کی ممانعت کا ذکر ہے۔ (۵)

بحری سفر میں نماز

چلتی ہوئی کشتی میں اگر کھڑے ہو کر نماز کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تب تو بالاتفاق بیٹھ کر نماز ادا کی جائے گی اور اگر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھے تو امام ابو حنیفہؒ کے یہاں کراہت

(۱) بذل المجہود: ۵۴/۱، المیزان الکبریٰ: ۶۶/۲، الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵/۴

(۲) بذل المجہود: ۵۴/۱-۵۳

(۳) بحاری: ۸۴۶/۲، باب قول اللہ احل لکم صید البحر و مسلم: عن جابر ۱۳۸/۲، باب اباحۃ الميتات

(۴) الدر المختار: ۱۹۳/۵-۱۹۵، علی معش رد المحتار

(۵) ابو داؤد عن جابر: ۵۳۶/۴، باب فی اکل الطافی من السمک "مامات فیہ و طعافلا تا کلوہ"

سمندری سفر کی دعا

یوں تو حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے اسفار کی مختلف دعائیں موجود ہیں، آغاز سفر کی بھی، اختتام سفر کی بھی، اٹل خانہ کے لئے وداعی کلمات بھی اور کسی نئی منزل پر ورود و قیام کی بھی، لیکن چونکہ سمندری سفر کی نوبت خود آپ ﷺ کو نہیں آئی، اس لئے حدیث میں کسی دعا کا ذکر نہیں ملتا، تاہم قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ کشتی اور جہاز میں سوار ہوتے ہوئے پڑھا جائے: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِبَهَا وَمَرْسَاَهَا۔ (۴۱/۲۲)

(منہ اور شرمگاہ کی بدبو)

بَخْرُ

منہ کی غیر معمولی بدبو کو کہتے ہیں (۴) فقہاء اسے باندی کے حق میں ایک عیب قرار دیتے ہیں، یعنی اگر باندی خریدی جائے اور اس میں اس نوعیت کی بو ہو، جس کی اطلاع پہلے ہی خریدار کو نہ کی جائے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ اس کو لوٹا دے۔ (۵) اگر بیوی میں یہ مرض ہو؟

”بخر“ اس بدبو کو بھی کہتے ہیں جو ایک خاص مرض کی بناء پر عورت کی شرمگاہ میں پیدا ہو جاتی ہے، یہ بھی ایک طرح کا عیب ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مرد اس عیب کی بناء پر قاضی کے ذریعہ عورت سے اپنا نکاح فسخ کر سکتا ہے (۶) یہ شرطیکہ پہلے سے اس عیب کا علم نہ رہا ہو اور نہ اس واقفیت کے بعد شوہر نے اس پر صراحۃً یا حکماً رضامندی کا اظہار کیا ہو، ”حکماً“ سے مراد یہ

کے ساتھ جائز ہے، اور اگر کشتی ساحل سے بندھی ہو، نیز وہ ہوا کے دباؤ وغیرہ کی وجہ سے حرکت میں نہ ہو تو بھی بلا عذر بیٹھ کر نماز درست نہیں، اس پر سمجھوں کا اتفاق ہے کہ اگر صورت حال ایسی ہو کہ سر میں چکر آتا ہو تو بیٹھ کر نماز ادا کی جاسکتی ہے، اگر کشتی سے نکل کر نماز کی ادائیگی ممکن ہو تو مستحب ہے کہ ساحل پر اتر کر نماز پڑھے، جو شخص رکوع اور سجدے پر قادر ہو اس کیلئے کشتی میں اشارہ سے نماز ادا کرنی درست نہیں۔ (۱)

کشتی میں نماز کے دوران بھی سمت قبلہ کا استقبال ضروری ہے، نماز کی ابتداء اسی طرح کرے، پھر جوں جوں کشتی گھومتی جائے اپنا رخ قبلہ کی طرف بدلتا جائے، کشتی میں قامت کی نیت معتبر نہیں، بلکہ جب تک وہ خشکی پر نہ آجائے، مسافر ہے، (۲) ان تمام احکام میں جو حکم کشتی کا ہے، وہی بحری جہازوں کا ہے۔

سمندری سفر میں تدفین

اگر ساحل سے دور سمندر میں کسی کا انتقال ہو جائے، تدفین کے لئے اگر ساحل کا انتظار کیا جائے تو لاش میں بدبو پیدا ہو جائے گی، ان حالات میں بدرجہ نحرورت یہ بات جائز ہے کہ مردہ کے جسم سے کوئی بوجھل چیز باندھ دی جائے اور اسے سمندر میں ڈال دیا جائے (۳) تاکہ لاش سمندر کے اندر چلی جائے اور اس کے تعفن وغیرہ سے بچا جاسکے۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۷/۱۲۱، المعنی: ۲/۶۷۱، فقرہ ۵۷۷۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۷/۱۲۱، المعنی: ۲/۶۷۱، فقرہ ۵۷۷۔

(۳) الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵۳۲/۱

(۴) هو غیر ربح العم، الہایہ لابن الہیر: ۱۰۱/۱، مفتاحین بن العم مختار الصحاح ۴۲

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ: ۶۵/۳، رد المحتار ۷۵/۳

(۶) منہکی بدبو مالکیہ کے نزدیک بھی تفریق بین الزوجین کا سبب نہیں، الشرح الصغير ۴/۲۷۲

ہے کہ اس بات سے مطلع ہونے کے بعد اس سے لذت اندوز بھی نہ ہوا ہو، جو رضامندی کی دلیل ہے (۱) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وجہ فصیح نہیں ہے۔ (۲)
(خیار کے تحت تفصیل ذکر کی جائے گی)

نکاح

(ناپینا جانور)

ایسے جانور کو کہتے ہیں جس کی آنکھ موجود ہو، لیکن پینائی باقی نہ رہے (۳) خرید و فروخت کے معاملے میں یہ عیب ہے، اگر اطلاع و واقفیت کے بغیر ایسا جانور بیچ دیا تو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا (۴) ایسے جانور کی قربانی بھی کافی نہ ہوگی۔ (۵)

بدعت

اسلام کا عقیدہ ہے کہ نبوت کا دروازہ خدا کے آخری نبی ”محمد بن عبد اللہ عربیؐ“ پر بند ہو گیا اور یہ دین اور شریعت مکمل اور تمام ہو گئی، اب اس میں ادنیٰ کمی، بیشی اور نقص و اضافہ کی گنجائش نہیں اور اس میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ اور ایجاد رسول اللہؐ کی ختم نبوت پر حملہ اور اس دین کے ناقص اور نامکمل ہونے کا اعلان ہے، یہ اضافہ اگر ”تعبد“ کے رنگ میں ہو تو بھی قابل رد ہے اور تجدد کے پیر ہن میں ہو تو بھی ناقابل قبول ہے۔

لغوی معنی

دین میں کسی قسم کے اضافہ اور احداث کو بدعت کہتے ہیں۔ بدعت کے لغوی معنی تو ایجاد کے ہیں، ابو الفتح ناصر بن عبد السید المطرزی (م ۶۱۶ھ) کے الفاظ میں:

البدعة اسم من ابتدع الامر اذا ابتداه واحدته كالرفعة اسم من الارتفاع. (۶)
”بدعت“ ابتداع سے ہے، جب آدمی کوئی نئی چیز ایجاد کرے تو کہا جاتا ہے ”ابتدع الامر“ جیسے کہ ”رفعت“ ارتفاع سے ماخوذ ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاح شرع میں بدعت دین کے معاملہ میں ایسی نو ایجاد چیز کو کہتے ہیں جو نہ عہد رسالت میں ہوئی ہو، نہ عہد صحابہؓ میں، نہ حضور ﷺ کے قول و ارشاد یا خاموشی سے اس کا جواز ملتا ہو اور نہ اس زمانہ میں اس کی کوئی اصل اور نظیر ہو۔
هو زيادة في الدين أو نقصان منه. (۷)
دین میں کمی بیشی کو بدعت کہتے ہیں۔
بدالہین یعنی فرماتے ہیں:

البدعة في الاصل إحداث أمر لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم. (۸)
بدعت در اصل کسی ایسی چیز کو وجود میں لانا ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نہیں تھی۔

حافظ ابن رجب حنبلیؒ لکھتے ہیں:

(۲) ہدایہ، باب العین: ۳۰۲/۱

(۳) الدر المختار: ۵۵/۳

(۶) المغرب: ۳/۱

(۸) عمدة القاری: ۳۵۶/۵

(۱) الشرح الصغير: ۳۷۲/۳

(۳) ان يلهب البصر ويبقى العين قائمة منفحة، النہایہ: ۱۰۳/۱

(۵) الدر المختار: ۲۰۵/۵

(۷) حوالہ سابق

کوئی بدعت حسنہ نہیں

بدعت کے باب میں ایک اہم مسئلہ بدعت کی حسنہ اور سیئہ، یا واجب، مستحب، مباح، مکروہ اور حرام کے درمیان تقسیم کا ہے، اس سے انکار نہیں کہ بعض سلف صالحین نے اس قسم کی تقسیم فرمائی ہے وہ اپنی نیت کے اعتبار سے ظن سے تھے، ان کا مقصد بدعات کے لئے چور دروازہ کھولنا نہیں تھا، بلکہ بعض ان امور کو جن کی اصل قرون خیر میں موجود تھی، لیکن موجودہ صورت اس سے مختلف تھی ان کو لغت اور اپنی موجودہ شکل کے اعتبار سے بدعت حسنہ کہہ دیا اور بدعت شرعی کو ”بدعت سیئہ“ سے تعبیر کر دیا، جن لوگوں کی نظر ان مثالوں پر ہو، جو بدعت حسنہ کے سلسلہ میں کتابوں میں لکھی گئی ہیں وہ اس کا اعتراف کئے بغیر چارہ نہ پائیں گے، مثلاً علم نحو و صرف، کتب فقہ کی تدوین و ترتیب، تراویح کی جماعت، مدارس و مسافر خانوں کی تعمیر، خورد و نوش، فرش اور لباس و مکان میں نئی اشیاء کی ایجاد اور راحت بخش سامان کی ایجاد و استعمال، ان میں سے بعض چیز تو وہ ہیں جن کا تعلق عبادت سے نہیں، امور عادت سے ہے، اس طرح اکثر امور وہ ہیں جن کی اصل عہد رسالت اور عہد صحابہ میں موجود ہیں، نحو و صرف کے مدونہ قواعد اپنی اصل شکل میں قرآن و حدیث میں پہلے سے موجود ہیں، پھر ان کا اصل تعلق عربی زبان سے ہے نہ کہ اسلام سے، فقہ اسلامی کی بابت استنباط و اجتہاد کے احکام کتاب و سنت میں موجود ہیں، فقہائے کی مرتب شکل ہے۔

تراویح کی جماعت خود آپ ﷺ سے ثابت ہے، مدارس و مسافر خانوں کی تعمیر کے لئے صفہ کی نظیر موجود ہے، جو عہد نبوی ﷺ

والمراد بالبدعة ما أحدث مما لا اصل له في

الشريعة يدل عليه واما ما كان له اصل من

الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً. (۱)

بدعت سے ایسی نو ایجادات مراد ہے جس کی

شریعت میں کوئی اصل موجود نہ ہو اور اگر شریعت

میں فی الجملہ اس پر دلالت کرنے والی کوئی اصل

موجود ہو تو وہ شرعاً بدعت نہیں ہے۔

سید شریف جرجانی رقمطراز ہیں:

الامر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة

والتابعون ولم يكن مما اقتضاه الدليل

الشرعي. (۲)

بدعت وہ نو ایجاد امر ہے جس پر صحابہؓ اور تابعین

عامل نہ تھے اور نہ دلیل شرعی اس کی متقاضی ہو۔

بدعت کی اس تشریح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دنیوی

ایجادات، جدید وسائل و آلات وغیرہ بدعت میں داخل نہیں ہیں،

اس لئے کہ ان کا تعلق دین سے نہیں ہے، اسی طرح وہ دینی چیز

جو موجودہ صورت میں تو قرون خیر میں موجود نہ تھیں، لیکن ان کی

اصل ان ادوار میں موجود ہو، وہ بھی بدعت نہ ہوگی، مثلاً مدارس

کہ ”صفہ“ اس کی نظیر ہے، ”ووٹ“ کہ بیعت اس کی نظیر ہے،

نماز کے لئے آگے کبتر صوت کا استعمال کہ ازدحام کے وقت

کبترین کا تکبیرات انتقال کہنا اس کی اصل ہے، جہاد کے لئے

جدید آلات حرب کا استعمال کہ ”اعدوا لہم ما استطعتم“

(الف۔ ۱) اس کو شامل ہے۔

کا مدرسہ بھی تھا اور مہمان خانہ بھی، خورد و نوش اور لباس و مکان امور عادت میں ہے، پھر کاہے گا ہے، اچھا کھانا اور اچھے لباس پہننا خود آپ ﷺ سے ثابت ہے، جن لوگوں نے ان کو بدعت حسنہ میں شمار کیا ہے، وہ ظاہر ہے محض لغت کے اعتبار سے بدعت ہے، شریعت میں بدعت کی جو تعریف کی گئی ہے، یہ اس میں داخل ہی نہیں ہیں۔

بعد کے دور میں نفس پرست اور خوف خداوندی سے عاری مشائخ زور نے اس تقسیم کو اپنی ہر طرح کی بے راہ روی اور گمراہی کے لئے ڈھال بنایا اور ہر بدعت پر ”بدعت حسنہ“ کا غلاف چسپاں کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اس کے بعد ہر بدعت سنت قرار پائی اور کوئی بدعت باقی نہیں رہی، محققین نے اس خطرہ کا احساس کیا اور پوری شدت سے اس تقسیم کی مخالفت کی، امام شاطبیؒ لکھتے ہیں: ان هذا التقسيم مخترع لا يدل عليه دليل شرعي (۱) حضرت مجدد الف ثانی فرماتے ہیں: ”چیز۔۔ کہ مردود باشد حسن از کجاء پیدا کند“ (۲) جو چیز شرعاً مردود و ناقابل قبول ہو، اس میں حسن کیونکر پیدا ہو سکتا ہے، اور وہ حسن کس طرح ہو سکتی ہے؟

ان بزرگوں نے جو بات کہی ہے اس پر حدیث ناطق ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، آپ ﷺ نے کھلے لفظوں میں ہر ایجاد کردہ چیز کو بدعت قرار دیا، جس کا تعلق دین سے ہو، ارشاد ہے: من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد، آپ ﷺ نے بدعت کو گمراہی اور قابل رد قرار دیا، اس میں حسن اور سیدہ کی تقسیم

نہیں فرمائی، صحابہ جو صحبت نبوی ﷺ کی وجہ سے یقیناً دین کے فہم و ادراک میں پوری امت پر فائق تھے، کے طرز عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کچھ لوگوں کو مسجد میں نماز کے بعد زور زور سے بالجہر تکبیر پڑھتے ہوئے سنا تو سخت غصا ہوئے اور راویوں کے بیان کے مطابق ان کو مسجد ہی سے نکال کر چھوڑا، اسی سے فقہاء نے اجتماعی اور جہری ذکر کی کراہت پر استدلال کیا ہے، اب کوئی بتائے کہ اگر شریعت میں بدعت بھی حسنہ ہوتی تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس ذکر کو بدعت حسنہ کی فہرست میں کیوں نہیں رکھتے۔

کتب حدیث میں موجود ہے کہ ایک شخص نے نماز سے پہلے عید گاہ میں نفل پڑھنی چاہی تو حضرت علیؓ نے سختی سے منع فرمایا، حالانکہ نماز ایک فعل حسن ہی ہے، نہ کہ فعل قبیح، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس مؤذن کی تنبیہ ثابت ہے جو اذان کے بعد کھویب کرتا تھا، اب کھویب ظاہر ہے کہ نماز کی دعوت ہی ہے، اگر بدعت حسنہ کوئی چیز ہوتی تو ضرور تھا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کو اسی زمرہ میں رکھا ہوتا، اس طرح کے بیسیوں واقعات صحابہ کرامؓ سے ثابت ہیں، جو بدعت کی تقسیم اور بعض بدعات کے حسن ہونے کی کھلی تردید کرتے ہیں، کتب فقہ میں تو اس سلسلہ میں اس قدر نظیریں موجود ہیں کہ ان کو شمار کرنا مشکل ہے، اذان فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں، بلکہ شعار اسلام میں ہے، لیکن قبر پر اذان دینے کو فقہاء نے بدعت حسنہ کی فہرست میں نہیں رکھا، بلکہ منع فرمایا، مصافحہ سلام کی تکمیل اور اخلاق کا مظہر ہے، لیکن فجر و عصر کے بعد کے مصافحہ کو فقہاء نے مکروہ طریقہ قرار دیا، معاف

ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے محبت و تعلق کا اظہار ہے، اور اس لحاظ سے کوئی برا کام نہیں، مگر عید کے بعد ہمارے زمانہ میں معائنہ کا جو رواج ہے، فقہاء اس سے منع کرتے ہیں، مسلمانوں کی دعوت اور ان کو کھلانا عین اسلام ہے، ایک روایت میں آپ ﷺ نے اطعام طعام کو سب سے افضل عمل قرار دیا ہے، لیکن جس کے گھر میں موت ہوئی ہو اس کے اہل خانہ کی طرف سے سووم اور چہلم کی دعوت کے بدعت اور مکروہ ہونے پر فقہاء متفق اللسان ہیں، اب ظاہر ہے کہ اگر بدعت میں حسد اور سیدہ کی تقسیم درست ہوتی تو ان ساری بدعات کو حسد کی فہرست میں داخل ہونا چاہئے تھا، اور فقہاء کو ان سے منع نہیں کرنا چاہئے تھا، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اس باب میں صحیح تصور وہی ہے جو علامہ شاطبیؒ نے پیش کیا ہے، اس کے بغیر کسی بدعت کو بدعت قرار دینا اور سنت اور بدعت کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل ہو جائے گا۔

حافظ ابن رجب حنبلیؒ نے اس مسئلہ کو بالکل بے غبار کر دیا

ہے:

واما ما وقع في كلام السلف من استحسان

بعض البدع فانما ذالك في البدع اللغوية

لا الشرعية. (۱)

سلف کے کلام میں جہاں کہیں بعض بدعات کے

حسد ہونے کا ذکر ہے، وہاں بدعت لغوی مراد ہے نہ کہ بدعت شرعی۔

بدعت، حدیث رسول ﷺ کی روشنی میں

حدیث میں کثرت سے بدعت اور اس کے مرتکبین کی مذمت کی گئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے دین کے معاملہ میں کسی نئی بات کا اضافہ کیا، یا کوئی ایسا عمل کیا جو آپ ﷺ کے حکم سے ثابت نہیں ہے وہ رد کئے جانے کے لائق ہے: من احدث في امرنا هذا ماليس منه فهورد. (۲) آپ نے ایک خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: دنیا میں بدترین چیز وہ اضافے ہیں جو لوگ اپنی طرف سے کر لیں، پھر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ میں لے جانے والی ہے: مشر الا امور محدثاتها وکل محدثة بدعة وکل بدعة ضلالة. (۳) ایک اور روایت میں ہے کہ: بدعت سے پوری طرح بچ کے رہنا، ایاکم و محدثات الامور (۴) مدینہ کی خاص حرمت و عظمت کے پیش نظر فرمان نبوی ﷺ ہے کہ جو شخص مدینہ میں کسی بدعت کو جنم دے، یا بدعتی کو پناہ دے، اس پر خدا کی فرشتوں اور تمام انسانیت کی لعنت ہو نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کی کوئی نفل یا فرض عبادت قبول نہیں فرمائیں گے (۵) جس شخص نے دین میں کسی بدعت کو ایجاد کیا ہو اس کے متعلق وعید ہے کہ نہ صرف وہ اپنے عمل کا گنہگار ہوگا بلکہ جتنے لوگ اس کے مرتکب ہوں گے، ان سب کی سزا میں کمی کے بغیر

(۱) جامع العلوم والحکم ۱۹۲

(۲) بخاری عن عائشة ۳۷۱۱، باب اذا اصطلموا علی جور فهورد

(۳) ابن ماجہ ۶/۱، عن ابن مسعود، باب اجتناب البدع والحدل

(۴) ابن ماجہ عن ابن مسعود ۶/۱، باب اجتناب البدع والحدل

(۵) بخاری عن ابی ہریرۃ ۲۵۱۱، باب حرم المدینہ

ان سب کی سزا بھی اس شخص کے لئے ہوگی۔ (۱)

ایک دفعہ حضرت حسن ؓ کو نصیحت فرمائی کہ اگر تم پلک جھپکنے سے بھی کم وقت میں پل صراط سے گزر کر جنت میں رسائی چاہتے ہو تو اللہ کے دین میں اپنی طرف سے کوئی بدعت داخل نہ کرو: فلا تحدث فی دین اللہ حدثاً برأیک (۲) طحاوی نے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: چھ آدمیوں پر میری بھی لعنت ہے اللہ کی اور اس کے تمام مقبول انبیاء و رسل کی بھی، پھر ان چھ آدمیوں میں پہلا نام یوں ذکر فرمایا: الزائد فی دین اللہ (اللہ کے دین میں اضافہ کرنے والا)، بعض روایات میں ہے میری سنت کے بجائے بدعت اختیار کرنے والا، الراغب عن منشی الی بدعة (۳)

پھر جب کبھی معاشرہ میں بدعات کا ظہور ہو تو علماء کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ وہ اس پر نگیر کے لئے اٹھ کھڑے ہوں، فرمان نبوی ﷺ کے مطابق اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان پر خدا کی فرشتوں کی اور تمام انسانیت کی لعنت ہوگی۔

إذا أحدث فی امتی البدع و شتم أصحابی
فلیظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة
الله و الملائكة و الناس اجمعین (۴)

یہاں تک کہ ارشاد ہوا کہ بدعتی کی توقیر اور اس کا احترام بھی روا نہیں اور یہ اسلام کی بنیاد میں تعاون کرنے کے مرادف ہے، من منشی الی صاحب بدعة لیوقره فقد

أعان علی هدم الاسلام (۵) — اور کیوں نہ ہو کہ بدعت کی ایجاد دراصل سنت کی عمارت کے انہدام اور اس سے انحراف ہے، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی قوم بدعت کو ایجاد کرتی ہے، تو اسی کے برابر سنت ان سے اٹھالی جاتی ہے: ما أحدث قوم بدعة الا رفع مثلها من السنة (۶)

بدعت اور سلف و صوفیا کے اقوال

بدعت کی اسی شاعت اور عند اللہ اس بارے میں سخت پکڑ کی وجہ سے صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کا رویہ اس بارے میں نہایت شدید رہا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے روایت ہے فرمایا کہ: ہمارے طریقوں کی پیروی کرو اور بدعت ایجاد نہ کرو، علیکم بالعلم و ایاکم و البدع، آپ ﷺ ہی سے نقل کیا گیا ہے: کہ اعتدال کے ساتھ سنت پر عمل، بدعات میں مجاہدات سے بہتر ہے: القصد فی السنة خیر من الاجتهاد فی البدعة، حضرت ابن عباس ؓ نے اظہار النسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ سال بہ سال لوگ بدعات کو گھڑتے اور سنتوں کو ضائع کرتے چلے جائیں گے، ما یاتی علی الناس من عام الا أحدثوا فیہ بدعة و أمانتوا سنة ابوداؤد نے حضرت عرباض ؓ سے نقل کیا ہے کہ بدعت سے خوب بچو، اس لئے کہ جو بدعت بھی ایجاد کی جائے وہ گمراہی ہے۔ (۷)

بدعت کے بارے میں یہی شدت تابعین اور دوسرے

(۲) الاعتصام: ۷۵/۱

(۱) ابن ماجہ، حدیث نمبر: ۲۰۷-۲۰۳، کتاب السنۃ

(۳) کتاب السنۃ عن معاذ بن جبل

(۴) الاعتصام: ۷۵/۱

(۵) طبرانی کبیر، عن معاذ بن جبل، مجمع الزوائد: ۱۸۸/۱، نیز ابن و ضاح، عن عائشة اعتصام: ۷۴/۱

(۶) مسند احمد، حدیث نمبر: ۱۶۹۳۱، عن عصف بن الحارث (۷) دیکھئے ابوداؤد، حدیث نمبر: ۴۶۰۷، باب فی لزوم السنۃ

بزرگوں کی رہی ہے، صوفیا کرام جن کو بعض حضرات بدعات کے معاملہ میں مسائل سمجھتے ہیں وہ بھی اس مسئلہ میں یہی رویہ رکھتے تھے، حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ بدعتی جس قدر عبادات اور نماز روزہ میں اضافہ کرتا ہے اسی قدر خدا سے دور ہوتا جاتا ہے، الا ازداد من اللہ بعداً ابو اور یس خولانی سے مروی ہے کہ مسجد کو جلتا ہوا دیکھوں اور بجھانہ سکوں، یہ اس سے کم تر ہے کہ مسجد میں کوئی بدعت پاؤں اور اس کو بدل نہ سکوں، فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ گمراہی کے راستہ سے بچو اور زیادہ لوگوں کے اس راہ پر چل کر ہلاک ہونے کی وجہ سے دھوکہ نہ کھاؤ، حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے کہ بدعتی کے ساتھ انصاف بیٹھنا نہ رکھو کہ یہ دل کو بیمار کرتا ہے، لا تجالس صاحب بدعة فانہ یمرض قلبک، ابو قلابہ سے نقل کیا گیا ہے کہ بدعتی مباح الدم ہو جاتا ہے استحل السیف۔ یحییٰ بن ابی عمر شیبانی کہتے ہیں کہ بدعتی کو توبہ کی توفیق نہیں ہوتی، فضیل بن عیاض فرماتے ہیں: جو بدعتی کے ساتھ بیٹھا کرے وہ حکمت دین سے محروم رہے گا، لم يعط الحكمة۔

ابو بکر دقاق جو حضرت جنید بغدادیؒ کے معاصرین میں ہیں فرماتے ہیں: میرے دل میں گذرا کہ علم حقیقت علم شریعت سے الگ ہے تو ندائے غیب آئی کہ جس حقیقت کے ساتھ شریعت نہ ہو وہ کفر ہے، کل حقیقة لا تشبہا الشریعة فہی کفر، شیخ جوزجانی سے دریافت کیا گیا کہ سنت کا کیا طریقہ ہے؟ فرمایا: بدعت کو ترک کرنا اور صدر اول کے علماء کی

اتباع، ابو محمد بن عبد الوہاب سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ درست اعمال ہی کو قبول کرتے ہیں، درست عمل وہ ہے جو خالص ہو اور عمل خالص وہی ہے جو سنت کے مطابق ہو، وھل من خالصھا الاما والفق السنة، احمد بن ابی الحواری فرماتے ہیں کہ اتباع سنت کے بغیر جو عمل ہو وہ باطل ہے، شیخ حمدون قصار سے پوچھا گیا کہ لوگوں سے گفتگو کب کی جائے؟ فرمایا: جب کسی فرض کی ادائیگی میں کسی کی اعانت مقصود ہو، یا کسی انسان کے بدعت میں پڑ کر ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو، ابو القاسم نصر آبادی سے منقول ہے کہ تصوف کی روح کتاب و سنت کی پابندی اور بدعات و خواہشات سے گریز ہے۔ (۱)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اپنے ایک خطبہ میں فرماتے ہیں: صاحبو! اسلام رو رہا ہے اور ان فاسقوں، بدعتیوں اور مکر کے کپڑے پہنے والوں اور ایسی باتوں کا دعویٰ کرنے والوں کے علم سے، جو ان میں نہیں اپنے سر کو تھامے ہوئے فریاد کر رہا ہے (۲) امام اوزاعیؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ بدعتی سے گفتگو نہ کرو، نہ اس سے بحث کرو، وہ تمہارے دل میں فتنے کے بیج بودے گا (۳) حضرت شیخ احمد رومیؒ فرماتے ہیں کہ: اعتقادی بدعات کفر ہیں اور بعض کفر تو نہیں ہیں، لیکن کبیرہ گناہوں سے بڑھ کر ہیں، یہاں تک کہ قتل اور زنا سے بھی، حتیٰ کہ اس سے اوپر بس کفر ہی کا درجہ ہے، رہی بدعت عبادت سوا اگرچہ یہ بدعت اعتقادی سے کمتر ہے، لیکن اس پر عمل کرنا خصوصاً جب کہ سنت مؤکدہ کے مخالف ہو گمراہی ہے (۴) شیخ احمد سرہندی امام ربانی مجدد الف

(۱) یہ تمام اقوال الاعضاء ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳ کے بعد سے نقل کئے گئے ہیں

(۲) فصوص برادسی ۵۰۷

(۳) الاعتصام ۸۲۱، وما بعدہ

(۴) ملاحظہ ہو ترجمہ، مجالس الامراء ۱۶۳

یائی کس قدر درد، تڑپ اور بے قراری کے ساتھ فرماتے ہیں:

”حق تعالیٰ کی بارگاہ میں نہایت تضرع و زاری،

التجاء و نیاز مندی اور تواضع و انکساری کے ساتھ خفیہ و

علانیہ درخواست کناں ہوں کہ دین میں جو کچھ

بدعات اور نئی باتیں پیدا کر لی گئی ہیں، جو عہد

رسالت ﷺ اور خلافت راشدہ میں نہ تھیں، گودہ صبح

کی سپیدی کی طرح روشن ہو، اس بندہ ضعیف اور

اس کی جماعت کو اس بدعت میں گرفتار نہ ہونے

دے، رسول اللہ ﷺ کے طفیل اس بدعت کے حسن

کا مفتون ہونے سے بچائے“ (۱)

یہ تو عام بدعات و خرافات کا معاملہ ہے، وہ بدعات جو

اعتقاد سے تعلق رکھتی ہیں ان کا معاملہ تو اور شدید ہے، جو کفر و

شرک تک جا پہنچی ہیں، جو لوگ خود کو حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی

کا عقیدت مند کہتے ہیں، کاش وہ حضرت شیخ کے اس ارشاد کو

حرزِ جاں بنائیں:

”مخلوقات فناء محض اور عاجز ہیں، نہ ان کے ہاتھ

ہلاکت ہے، نہ کسی چیز کی ملکیت، نہ دولت ان کے

اختیار میں ہے، نہ محتاجی، نہ نفع ہے، نہ نقصان، نہ ان

کے پاس حکومت ہے، سوائے اللہ تعالیٰ کے، نہ اس

کے سوا کوئی قادر ہے، نہ اس کے سوا کوئی دینے والا

ہے، نہ روکنے والا، نہ نافع و نقصان رسا، نہ زندگی

دینے والا، نہ موت سے دوچار کرنے والا“۔ (۲)

جو لوگ خود کو مجاہدان اولیا کہتے ہیں ان کو چاہئے کہ حضرت شیخ کے اس ارشاد کو سرمہ چشم اور مشعل راہ بنائیں۔

مرتکب بدعت — فقہاء کی نظر میں

بدعت اور بدعت کا ارتکاب کرنے والوں کے معاملہ میں

شریعت نے جس شدت اور سختی کا معاملہ کیا ہے، فقہاء نے بھی

اس کو ملحوظ رکھ کر رائے قائم کی ہے، چنانچہ بدعتی شخص کے پیچھے

بشرطیکہ اس کا عمل کفر کی حد تک نہ پہنچے، گونماز درست ہو جاتی

ہے، لیکن بہتر ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنے سے بچ

جائے اور اسی وجہ سے غیر بدعتی امام کی اقتداء میں جتنا ثواب

ہے، بدعتی امام کی اقتداء میں اس درجہ ثواب نہیں ہے، فتاویٰ

عالمگیری میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا گیا ہے:

تجوز الصلوة خلف صاحب هواء وبدعة

وحاصله ان كان هو لا يكفر به صاحبه

تجوز الصلوة خلفه مع الكراهة والا فلا

ولو صَلَّى خلف مبتدع او فاسق فهو محوز

ثواب الجماعة لكن لا ينال مثل ما ينال

خلف تقى. (۳)

ہوا پرست اور بدعتی کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے

بشرطیکہ بدعت کفر تک نہ پہنچے اور یہ نماز بھی

کراہت کے ساتھ جائز ہوگی اور اگر بدعت کفر تک

پہنچ گئی تو اقتداء جائز نہ ہوگی، اگر بدعتی یا فاسق

کے پیچھے نماز پڑھے تو جماعت کا ثواب ہو جائے گا،

(۲) الفتح الربانی، مجلس ۶۱.

(۱) دفتر اول، مکتوب ۱۸۶.

(۳) ہدیہ ۳۳/۱.

لیکن اس درجہ نہیں جو جمع سنت امام کی اقتداء میں حاصل ہوتا ہے۔

بدعتی یا تو کافر ہوگا یا فاسق؟ اور فاسق کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے اصلاح کی توقع نہ ہو تو برائی کی حوصلہ شکنی کرنے کے لئے اس کے مقابلہ سلام میں پہل نہیں کرنی چاہئے، فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے:

لا یسلم علی الشیخ المازح او الرند
او الکذاب او اللاغی ومن یسب الناس
وینظر الی وجوه النساء فی الاسواق ولا
تعرف توبته. (۱)

سلام نہ کرے مسخرے شرابی، جموٹے، لغو میں مشغول، لوگوں کو گالی دینے والے اور بازار میں عورتوں کی طرف نظر بازی کرنے والوں کو، جن کا کہ تائب ہونا معلوم نہ ہو۔

چونکہ بدعت ان امور سے بڑھ کر فسق و فجور میں داخل ہے، اس کا تقاضا ہے کہ بدعتی کو توہین بدعت کی نیت سے سلام میں پہل نہ کی جائے تو مضائقہ نہیں، محدثین کی رائے ہے کہ بدعتی کی حدیث نہیں قبول کی جائے گی اس لئے کہ کلام رسول ﷺ کے بارے میں اس کی راست گوئی یقینی نہیں، حافظ ابن حجر نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بدعت اگر کفر کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہو، تب تو اس کی روایت بالکل قابل قبول نہیں اور اگر صرف فسق کا موجب ہو تو دو شرطوں کے ساتھ

روایت قبول کی جائے گی، اول یہ کہ وہ لوگوں کو بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو، دوم یہ کہ وہ جو حدیث پیش کر رہا ہو وہ اس کی کسی مبتدعانہ فکر کی تائید میں نہ ہو۔

ثم البدعة اما بمکفر او بمفسق فالاول
لا یقبل صاحبه الجمهور، والثانی یقبل من
لم یکن داعیة فی الاصح الا ان روی
ما یقوی بدعته فیرد علی المختار وبه
صرح الجوز جانی شیخ النسائی. (۲)
پھر بدعت یا تو قابل تکفیر ہوگی یا قابل تفسیق، پہلی شکل میں جمہور اس کی روایت کو قبول نہیں کرتے ہیں، دوسرے شخص کی روایت قبول کی جاتی ہے، بشرطیکہ وہ اپنے عقائد کی طرف داعی نہ ہو اور اس کی اس روایت سے بدعت کو تقویت نہ پہنچتی ہو۔

علامات:

بدعت کی اصولی تعریف اوپر گزر چکی ہے، لیکن بدعات کی شناخت کے لئے علماء نے مختلف اصول اور علامتیں ذکر کی ہیں، جن کی روشنی میں کسی چیز کے بدعت ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کتبہ فقہ میں گو ایک جگہ مرتب طور پر ان کا ذکر نہیں ملتا، تاہم مختلف جگہ فقہاء نے جن اعمال کو بدعت قرار دیا ہے اور اس کی وجہ ذکر کی ہے، ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) عالمگیری: ۹۶/۳

(۲) نزہۃ النظر، شرح نحبۃ العکبر: ۵۱-۵۰، ط: بیروت

انفرادی عبادت اجتماعی طور پر کی جائے؟

جو عبادتیں انفرادی طور پر مشروع ہیں، ان کو اجتماعی طور پر انجام دینا بدعت میں داخل ہے، مثلاً نفل نماز ایک انفرادی عمل ہے، نوافل میں تراویح اور بعض حضرات کے نزدیک تہجد میں جماعت کا اہتمام ثابت ہے، دوسری نوافل میں ایسا کرنا ثابت نہیں، لہذا نفل نمازوں میں جماعت درست نہ ہوگی۔

منعوا عن الاجتماع بصلوة الرغائب التي أحدثها بعض المتعبدین الا انها لم تؤثر علی هذه الكعبة فی تلك الليالی المخصوصة وان كانت الصلوة خیر موضوع . (۱)

فقہاء نے صلوٰۃ الرغائب کے لئے اجتماع سے منع کیا ہے، جو بعض صوفیاء کا من گھڑت طریقہ ہے اس لئے کہ اس مخصوص راتوں میں اس کیفیت کے ساتھ نماز پڑھنا ثابت نہیں ہے، گو نماز بجائے خود ایک بہترین عمل ہے۔

اسی طرح نفل نمازوں کے بعد دعاء انفرادی عمل ہے، ان کو اجتماعی طور پر کیا جانے لگے تو یہ عمل بدعت قرار دیا جائے گا، جیسا کہ آج کل بعض مقامات پر دعاء ثانیہ کا رواج سا ہو گیا ہے۔

اذکار سری کو جبراً پڑھنا

جو چیز سنت سے خفاء کے ساتھ ثابت ہے، خیر القرون میں لوگوں نے اس کو آہستگی سے کہا ہو، اس کو زور سے پڑھنا بدعت ہے، مثلاً اذکار آہستہ پڑھنے کی چیز ہے، رسول اللہ ﷺ اور صحابہ

سے اسی طرح منقول ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے تو کچھ لوگوں کو جو زور زور سے کلمہ طیبہ اور درود پڑھ رہے تھے مسجد سے نکلوا دیا، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ زور زور سے ذکر کرنا حرام ہے: رفع الصوت بالدکر حرام . (۲)

وقت کا تعین

کسی عمل کیلئے کوئی خاص وقت مقرر نہ ہو اور شریعت میں اسی وقت کی اہمیت نہ بتائی گئی ہو، اب اگر اس خاص وقت میں اس عمل کو کیا جائے اور اہمیت دی جائے تو یہ بھی بدعت ہے، ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں قرطبہ وغیرہ میں نماز صبح کے بعد لوگ مسجد میں قرأت قرآن کا التزام کیا کرتے تھے، حافظ ابن رشد نے اس کو بدعت قرار دیا، شاطبی کے الفاظ میں: لم یأمر بذلك بدعة.

ایک زمانہ میں لوگ یوم عرفہ کی شب میں مسجد میں جمع ہو کر اجتماعی طور پر دعا کرتے تھے، تاکہ اہل عرفہ کی مشابہت ہو سکے، علماء نے اس کو بدعت قرار دیا۔ (۳)

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی یوم پیدائش کے موقع سے خصوصیت سے خوشیاں منانا، یا اسے عید قرار دینا شاطبی کے یہ قول بدعت ہے۔ (۴)

خاص ہیئت و کیفیت کی تعمین

کسی عمل کے لئے حد ہیئت میں کوئی خاص ہیئت اور کیفیت ثابت نہ ہو اور اسی کا التزام کیا جائے، یہ بھی بدعت ہے، مثلاً رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ وسلام یقیناً مستنون اور بعض حالات میں

(۲) بزازیہ، ۶/۳۷۸

(۳) الاعتصام ۱/۳۹

(۱) شامی ۲/۲۳۵

(۳) الاعتصام ۲/۳۶

واجب ہے، لیکن اس کے لئے قیام کا التزام، جو قرون خیر میں ثابت نہیں بدعت قرار پائے گا، امام مالک تک اس کی اطلاع پہنچی تو انہوں نے اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا، حضرت امام کے مشہور شاگرد ابن قاسم کا بیان ہے، کہ امام مالک نے اسے منع کیا اور اس کو بدعت قرار دیا، نہی عنہا وراھا بدعة. (۱)

اضافہ و کمی کا ایہام

ایسا عمل جس سے دین میں کسی کام کا اضافہ یا کمی کا وہم پیدا ہو سکتا ہو، یا نسبت کم اہم امر کے متعلق زیادہ اہمیت کا اظہار ہوتا ہو، یہ بھی ممنوع ہے اور علماء نے اس کو بدعت میں شمار کیا ہے، تاکہ یہ عام لوگوں کیلئے غلط فہمی کا موجب نہ بن جائے۔

و بالحملة فكل عمل له اصل ثابت شرعاً الا

ان في اظهار العمل به والمداومة عليه ما

يخاف ان يعتقد انه سنة فتركه مطلوب في

الجملة ايضا من باب سد الذرائع. (۲)

حاصل یہ ہے کہ جس عمل کا ثبوت شرعی موجود ہو،

لیکن اس پر علی الاطلاق عمل کرنے اور پابندی کرنے

کی صورت میں اس بات کا اندیشہ ہو کہ اسے سنت

سمجھا جانے لگا تو بطور سد ذرائع کے اس کو چھوڑ دیا

جانا مطلوب ہے۔

چنانچہ اسی بنا پر امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ نے رمضان کے مابعد شوال کے چھ روزے رکھنے سے منع فرمایا کہ کہیں لوگ اسے رمضان کا حصہ نہ سمجھ لیں، حضرت ابو بکر و عمر اور ابن مسعودؓ

قربانی کو واجب نہیں سمجھتے تھے، اسی لئے خصوصیت سے بقرعید کے دن قربانی کرنے سے گریز کرتے تھے (۳) اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ رمضان سے محصلہ پہلے ایک دو روزہ نہ رکھا جائے کہ بتدریج لوگ کہیں اسے رمضان المبارک کا جزء نہ سمجھ لیں۔

مستحبات کو واجب کا درجہ دینا

دین میں جو چیز واجب نہ ہو اس کا اس درجہ التزام کہ اگر نہ کیا جائے تو لوگ اسے مطعون کرنے لگیں اور اس کے ضروری ہونے کا وہم ہونے لگے یہ بھی بدعت ہے، مثلاً سورہ اخلاص کی تلاوت، اس کی اہمیت اور فضیلت اپنی جگہ تسلیم ہے، لیکن اگر کوئی شخص ہمیشہ صرف سورہ اخلاص ہی تلاوت کرے تو یہ مکروہ ہوگا، مشہور فقیہ سفیان ثوریؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا، امام مالکؒ کے زمانہ میں بعض لوگ ایک ہی رکعت میں سورہ اخلاص کو بار بار پڑھتے تھے، امام صاحب سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ یہ لوگوں کی من گھڑت بدعت ہے: هذا من محدثات الامور التي احذروا. (۴) ہمارے زمانہ میں فرض نمازوں کے بعد دعا کے سلسلے میں بعض مساجد میں بڑی شدت برتی جاتی ہے، اور لوگ اسے جزو نماز تصور کر لیتے ہیں، اگر کہیں یہ صورت پیدا ہو جائے تو یہ عمل بھی بدعت ہو جائے گا۔ اسی طرح عمامہ کا مسئلہ ہے، اس میں شبہ نہیں کہ عمامہ آپ ﷺ کی سنت ہے، نہ صرف نماز میں بلکہ عام حالات میں بھی اس کا استعمال مسنون ہے، لیکن اس

(۲) الاعتصام ۳۰۲

(۳) حوالہ سابق

(۱) الاعتصام ۳۰۲

(۲) حوالہ سابق

بارے میں تشدد، امام کے لئے اس کا التزام اور ائمہ کے نصب و عزل کی بنیاد بنالیتا ایک غیر واجب کو واجب قرار دینے کے مرادف ہے، اسی لئے ایسی شکل میں اس کا شمار بھی بدعت ہی میں ہوگا۔

موقع محل کی عدم رعایت

جو عمل خیر کسی خاص کام کے لئے ثابت نہ ہو وہاں اس کا اضافہ صریحاً بدعت ہے، مثلاً اذان، یہ صرف نماز مسجد کا نہ کے لئے ہے بعض اور موقعوں پر بھی اس کا ثبوت ہے، لیکن نوافل کے لئے اذان ثابت نہیں، چنانچہ ہشام بن عبد الملک نے عیدین کے لئے اذان و اقامت کا سلسلہ جاری کیا تو علماء نے اس کو بدعت اور مکروہ قرار دیا، (۱) ہمارے زمانہ میں دفن کے وقت اذان کا رواج اسی زمرہ میں ہے، اور فقہاء نے اسے بدعت قرار دیا ہے، چالوروں کو ذبح کرتے وقت صرف کلمہ تکبیر ثابت ہے، اب اگر کوئی اس کے ساتھ حضور ﷺ پر صلوٰۃ و سلام بھی بھیجے تو امام ابو حنیفہؒ نے اسے مکروہ اور امام احمدؒ نے بدعت کہا ہے۔ (۲)

غیر مسلموں سے تشبیہ

وہ اعمال جن میں غیر مسلموں سے مذہبی اعمال میں تشبیہ کی ہوتی ہو وہ بھی بدعت ہے، مثلاً شاطبی نے نقل کیا ہے کہ اہل ملت کا ایک گروہ نیز و ز اور مہر جان کے دنوں میں روزہ رکھا کرتا تھا اور جمع ہو کر عبادت کیا کرتا تھا، جو اسلام سے پہلے بعض قوموں کے تیوہار کے دن تھے جب اس کے بارے میں طلحہ بن عبید

اللہ ﷺ خزامی سے دریافت کیا گیا تو کہنے لگے: بدعة من اشد البدع. (۳) غیر مسلموں کے مختلف طبقات اپنے لباس رکھا کرتے ہیں، بعض صوفیاء نے بھی اپنے لئے مخصوص وضع اور رنگ کے لباس رکھے ہیں، جیسا کہ آج بھی بعض خانقاہوں میں ہنر اور بعض میں زرد لباسوں کا رواج ہے، علماء نے اس کو بھی بدعت شمار کیا ہے (۴) اس لئے بزرگان اہل سنت نے اس بات سے منع فرمایا ہے، کہ یوم عاشورہ کے موقع سے شہادت حسینؑ کے ذکر کی مجلسیں منعقد ہوں، اور فقہاء نے خصوصیت سے عصر اور فجر کے بعد کے مصافحہ کو منع کیا ہے، کہ یہ روافض کا طریقہ ہے، اعاذنا اللہ من محدلات الأمور وبالله التوفیق۔

بدعی طلاق

طلاق بدعی کا حکم

غیر مسنون اور ناپسندیدہ طریقہ سے طلاق دینے کو "طلاق بدعی" کہتے ہیں، اسی کو علامہ کاسانی نے "طلاق مکروہ" سے بھی تعبیر کیا ہے، اس طرح طلاق دینے کے باوجود ائمہ اربعہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ اس کی وجہ سے آدمی عند اللہ گنہگار اور مستحق عتاب ہوگا، اس طلاق کے دنیوی احکام میں یہ ہے کہ اگر رجعت ممکن ہو تو بیوی کو لوٹا لیا جائے۔

طلاق دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ دو باتوں کی رعایت کی جائے، ایک وقت کی، کہ عورت کو حالت حیض میں، یا اس طہر میں طلاق نہ دیدی جائے جس میں اس سے پہلے اس عورت کے

(۲) العیزان الکبری، کتاب الاضحیہ: ۲

(۳) حوالہ سابق

(۱) الاعتصام ۱۸/۲

(۳) الاعتصام ۲۹/۲

حالت حیض میں طلاق کا حکم

حالت حیض میں طلاق دینے کی صورت میں اگر بیوی کو لوٹا لینے کی گنجائش ہو، یعنی یہ اس کی طرف سے پہلی یا دوسری طلاق ہو، تو بعض فقہاء احناف کے یہاں مستحب اور بعض کے یہاں واجب ہے کہ بیوی کو لوٹا لے، صاحب ہدایہ نے ”رجعت“ کے واجب ہونے کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے اور یہ حکم اس حدیث پر مبنی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدی رسول اللہ ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو بہت غصے کے ساتھ ان کو رجوع کرنے کا حکم فرمایا (۲) پھر اگر وہ طلاق دینے ہی پر مصر ہو تو کب طلاق دے؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ذرا مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ مذکورہ واقعہ میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ بیوی کو لوٹا لیں پھر جب طہر آجائے اور طلاق دینا چاہیں تو دیدیں، اکثر فقہاء کا عمل اس حدیث پر ہے کہ اس حیض سے متصل جو طہر ہو اسی میں طلاق دی جاسکتی ہے، فقہائے احناف میں امام طحاویؒ اور ابوالحسن کرخیؒ کی یہ بھی رائے ہے اور امام کرخیؒ نے یہی رائے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کی ہے، اور بعض احادیث کے الفاظ یہ ہیں کہ حیض گزر جائے پھر طہر گزر جائے پھر دوسری بار حیض گزر جائے اور اس کے بعد طہر کی حالت آجائے تو اب چاہے تو طلاق دیدے، اس حدیث کے مطابق جس حیض میں رجوع کیا گیا ہے، اس کے بعد ایک اور مکمل حیض گزر جائے تو طلاق دینی چاہئے، فقہائے احناف کے یہاں یہی دوسری رائے زیادہ مشہور ہے۔ (۳)

ساتھ ہمستری کر چکا ہے، دوسری تعداد کی، کہ ایک وقت میں ایک طلاق دیجائے اس سے زیادہ نہیں۔۔۔۔۔ اسی لحاظ سے ”طلاق بدی“ بھی دو طرح کی ہیں، بدی باعتبار وقت، بدی بہ اعتبار عدد۔ (۱)

بدی باعتبار وقت

”بدی بہ اعتبار وقت“ یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دیدی جائے، یا جس طہر میں بیوی سے مباشرت کر چکا ہے، اس میں طلاق دیدے، ان دونوں کے نامناسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عدت طویل ہو جاتی ہے، اور عورت کو زیادہ دنوں انتظار کی زحمت اٹھانی پڑتی ہے، اگر حالت حیض میں طلاق دی تو اس حیض کے علاوہ مزید تین حیض عدت ہوگی، اس طرح ایک حیض کی مدت بڑھ گئی، اور اگر مباشرت کے بعد اسی طہر میں طلاق دے رہا ہے، تو احتمال ہے کہ شاید اسی جنسی ملاپ کی وجہ سے استقرار حمل ہو جائے اور اس طرح ولادت تک عدت گزاری پڑے اور عدت دراز ہو جائے۔

دوسرے شریعت کا منشاء یہ ہے کہ طلاق وقتی جمعجلاہٹ اور جذباتیت کے باعث نہ دیا جائے، حالت حیض میں طلاق دینے میں اس کا شبہ ہے کہ شاید جنسی بے رغبتی اس کا باعث بن گئی ہو، اسی طرح مباشرت کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد ایک عورت کو داغ فراق دینا اور جس سے ابھی لذت امدوز ہوا ہے، اس سے اتنی جلد ”خرمن حیات“ کو علاحدہ کر لینا ایک غیر اخلاقی اور غیر انسانی حرکت ہے۔

غیر مدخولہ بیوی کو حیض میں طلاق

حالت حیض میں طلاق دینے کی ممانعت صرف اس بیوی کے حق میں ہے جس سے جنسی ملاپ یا اس کے قائم مقام ”جنسی عمل“ سے کسی شرعی یا طبعی مانع کے بغیر ”یک جائی و خلوت“ کی نوبت آچکی ہو، جس بیوی سے ابھی اس کا موقع ہی نہ آیا ہو، صرف عقد نکاح ہو گیا ہو، جسے فقہ کی اصطلاح میں ”غیر مدخولہ“ کہتے ہیں، اس کو حالت حیض میں بھی طلاق دی جاسکتی ہے (۱) کہ ایک تو اس کے لئے عدت نہیں ہے کہ اس میں طویل انتظار کی رحمت سے دو چار ہونا پڑے، دوسرے حیض کی وجہ سے اس سے بے رغبتی کا بھی سوال نہیں کہ جس سے یک جائی کی نوبت بھی نہ آئی اور دونوں ایک دوسرے کی زندگی کے نا آشنا رفیق ہوں ان سے تو بہر حال رغبت اور دلچسپی ہی ہوتی ہے۔

بدعی بہ لحاظ عدد

”طلاق بدعی بہ لحاظ عدد“ یہ ہے کہ ایک سے زیادہ دو یا تین طلاق ایک ہی لفظ میں، یا متعدد دفعہ میں ایک ہی طہر میں دیدی جائے، مثلاً کہے ”میں نے تین طلاق دیدی“ یا ”میں نے طلاق دی، طلاق دی، طلاق دی“ یا ایک ہی طہر میں ایک دو دونوں کے فصل سے تین طلاقیں دیدے۔ ان تمام صورتوں میں طلاق تو واقع ہو جائے گی، البتہ اس طرح طلاق دینے والا عند اللہ گنہگار ہوگا، امام شافعیؒ کے یہاں طلاق کی یہ صورت مباح ہے (۲) اور اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، جن حضرات نے امام شافعیؒ کی طرف ”تین طلاقیں کے سنت ہونے کی نسبت کی ہے، ان کا

بھی مقصود یہی ہے (۳) جو حضرات اس طلاق کو سرے سے غیر واقع کہتے ہیں ان کی رائے ائمہ اربعہ اور امت کے سوا اعظم کے خلاف ہے (لفظ ”طلاق“ کے تحت انشاء اللہ اس موضوع پر گفتگو ہوگی، وباللہ التوفیق)

”طلاق بائن“ جس میں طلاق ایک ہی ہوتی ہے مگر ”بینونت“ کی صفت کا اضافہ کر دیا جاتا ہے، طلاق رجعی کے بعد رجعت کی گنجائش رہتی ہے، لیکن ”بائن“ دینے کی صورت میں فی الفور رشتہ نکاح منقطع ہو جاتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک اس لئے یہ طلاق بدعت ہی کے زمرہ میں ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک طلاق بدعت نہیں ہے، (۴) اور یہی زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ عورت کو خلاصی حاصل کرنے کے لئے بعض اوقات طلاق بائن ناگزیر ہو جاتی ہے۔

بدلِ خلو (پکڑی)

پکڑی اس وقت ان مسائل میں سے ہے جن کا اکثر شہروں میں رواج ہو چکا ہے، اور جو مالک مکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے ایک ضرورت بن گئی ہے، کرایہ داری سے متعلق موجودہ قانون کچھ اس طرح کا ہے کہ اصل مالک کے لئے ایک دفعہ مکان یا دوکان کرایہ پر لگانے کے بعد دوبارہ اس کو حاصل کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ دوسری طرف کرایہ دار کے لئے بھی کچھ مسائل اور دقتیں ہیں کہ اگر بیک وقت کرایہ داروں کو اپنا کارخانہ یا دوکان اٹھالینے کا حکم دیا جائے تو معاشی اعتبار سے ان کے لئے ضرر شدید اور ناقابلِ حلانی

(۲) حوالہ سابق

(۴) الہدایہ ربع دوم ۱۵۴، ط ۱۰۲۰ ادارۃ القرآن، کراچی

(۱) حوالہ سابق ۳۳۶/۳

(۳) بدائع الصنائع ۹۳/۳

نقصان کا باعث ہے، ان حالات میں پگڑی کی رقم کے ذریعہ مالک، مکان پر کرایہ دار کے ناقابل واپسی قبضہ کا عوض وصول کر لیتا ہے، اور کرایہ دار اس ممکنہ ناگہانی نقصان سے تحفظ کر لیتا ہے، اس طرح پگڑی کا یہ رواج دراصل دو طرفہ ضرورت کی تکمیل ہے۔

پگڑی کی مختلف مروجہ صورتیں

۱۔ مالک ”پگڑی“ کے بجائے پیشگی (ADVANCE) نام سے ایک رقم کرایہ دار سے اس شرط کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان واپس کرے گا تو یہ رقم بھی اس کو واپس کر دی جائے گی۔

۲۔ مالک ابتداء معاملہ کے وقت ہی کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے۔

۳۔ کرایہ دار جس نے خود پگڑی دے کر مکان حاصل کیا ہے دوسرے کرایہ دار سے مکان دے کر پگڑی وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مالک مکان کو مکان واپس کرے تو اس سے بھی پگڑی کی رقم لیتا ہے۔

۴۔ کرایہ دار نے خود پگڑی دیے بغیر مالک سے مکان حاصل کیا ہے، مگر وہ کسی اور کو پگڑی لے کر مکان حوالہ کرتا ہے یا خود مالک مکان ہی سے پگڑی کی رقم لے کر اس کو مکان دیتا ہے۔

ز رضامنت

پہلی صورت یعنی رضامنت کی رقم حاصل کرنے میں

مضائق نہیں اور اس رقم کی حیثیت قرض کی ہے، قرض مانگنے کی صورت میں دو باتیں حل طلب ہیں: اول یہ کہ قرض میں تاخیر نہیں ہوتی: دوسرے یہ کہ شرط فاسد سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جب کہ زیر بحث مسئلہ میں فریقین ”اجل“ کے پابند ہوتے ہیں اور مالک مکان کرایہ دار سے قرض کو مشروط کرتا ہے۔

ان کا حل اس طرح ہے کہ قرض میں تاخیر کا گوا حناف کے یہاں اعتبار نہیں: ولایثبت الاجل فی القروض عندنا (۱) تاہم امام شافعی کے یہاں تاخیر کا اعتبار ہے اور امام مالک کے ہاں نہ صرف اس کا اعتبار ہے بلکہ قرض میں تاخیر واجب ہے (۲) سلف میں حضرت ابن عمرؓ، عطاءؓ، عمر بن دینارؓ وغیرہ جیسے بلند پایہ اہل علم بھی تاخیر کو درست اور معتبر مانتے ہیں (۳) اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ احناف کے نزدیک قرض میں تاخیر درست نہ ہونا قواعد فقہیہ سے مستبعد ہے، کسی نص صریح سے نہیں جب کہ آیت مدامت (البقرہ ۲۸۳) بظاہر جمہور کی تائید میں ہے، اور تمام دیون بہ شمول ”قرض“ میں تاخیر معتبر ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ہمارے زمانے کے تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں جمہور کی رائے قبول کر لیا جائے تو مضائقہ نہیں۔

البتہ ”اجارہ“ جس شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ:

(الف) اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے منفعت ہو۔

(ب) شرط ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے آئندہ نزاع پیدا ہو جانے کا قوی امکان ہو۔

(ج) وہ شرط رواج کا درجہ اختیار نہ کر چکی ہو، چنانچہ ابن نجیم نے ”بحر“ میں اس کی صراحت کی ہے۔ (۱)

اور فتاویٰ عالمگیری میں ابواللیث کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۲)

زیر بحث مسئلہ میں قرض کی شرط مفہمی الی النزاع نہیں ہے، یہ بات تجربات اور مشاہدات سے ثابت ہے اور اب اس شرط نے رواج کا بھی درجہ حاصل کر لیا ہے، اس لئے اس شرط کو شرط فاسد کے درجہ میں رکھنا صحیح نہ ہوگا۔

طمینت قلب اور وثوق کے لئے فقہاء کے عام اصول و قواعد سے گریز کرنا اور ایک انسانی ضرورت سمجھ کر اس میں گنجائش پیدا کرنا خلاف اصل بات نہیں، اسی لئے استسنا فقہاء نے کسی تیسرے معتبر شخص کے پاس اطمینان کے لئے ”مال رہن“ رکھنے کی اجازت دی ہے جب کہ اصول یہ ہے کہ راہن (مقروض) مرتہن (صاحب دین) کے پاس مال رہن رکھے کہ رہن کا معاملہ انہی دونوں حضرات کے درمیان ہے کسی اور کے پاس ”مال رہن“ کا رکھا جانا درست نہیں ہونا چاہئے، امام سرخسی کا بیان ہے۔

وكان هذا نوع استحسان منا بحاجة الناس اليه ولكونه اوفق بهم فالراهن لا ياتمن الموثقون على عين مالها وعند ذلك طريق طمانية القلب لكل واحد منهما ان يوضع على يد عدل. (۳)

۲- مالک مکان کا ابتداء معاملہ میں پکڑی لینا اصل مالک مکان کا کرایہ دار سے بطور پکڑی (بدلِ غلو) کچھ رقم لینا تو بہر حال درست ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ کچھ حصہ اس نے یک مشت اور تجلیا وصول کر لیا ہے اور کچھ حصہ بالاقساط اور تدریجا وصول کر رہا ہے، فقہاء کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے، علامہ شامی نے پکڑی ہی کی ایک صورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

”ہاں ایہ طریقہ جاری ہے کہ صاحب غلو جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کچھ درہم مزید دیتا ہے، جس کو ”خدمت“ کہا جاتا ہے، یہ دراصل ”اجرت مثل“ کا کملہ ہے اور جب صاحب ”غلو“ کا انتقال ہو جائے وہ کسی اور کے حق میں غلو سے دستبردار ہو جائے تو اس کے وارث سے یا اس شخص سے جس کے حق میں غلو سے دستبردار ہوا ہے، چند درہم لیتا ہے، جس کو تصدیق کہا جاتا ہے، اس کا شمار بھی کرایہ ہی میں ہوگا۔

اس لئے یہ صورت کچھ زیادہ محلِ کلام نہیں۔

۳- پکڑی کی تیسری اور چوتھی صورت کے احکام کی تحقیق کے لئے ضروری ہے کہ پہلے چند بنیادی امور کی تنقیح کر لی جائے۔

اول: ”حق ملکیت“ اور ”حق قبضہ“ دونوں کے درمیان کیا نسبت ہے۔؟

دوم: حقوق کی خرید و فروخت درست ہے یا نہیں؟ اور اگر بعض حقوق قابلِ خرید و فروخت ہیں تو آیا ”حق غلو“ یعنی

”حق قبضہ“ بھی من جملہ ان حقوق کے ہے یا نہیں۔؟

سوم : خود فقہاء نے پکڑی کے بارے میں کیا کچھ لکھا ہے اور

اس سے ہم کو کیا روشنی مل سکتی ہے۔؟

حق ملکیت اور حق قبضہ

ملکیت اور قبضہ کے حقوق دو مستقل حقوق ہیں! گواصل میں جس کو کسی شئی پر ملکیت حاصل ہو وہی اس پر قبضہ کا بھی مالک ہے، مگر شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں کہ ملکیت ایک شئی پر کسی اور کی ہے اور قبضہ اور انتفاع کا حق کسی اور کو۔ جیسے : عاریت پر لینے والے اور کرایہ دار کا سامان عاریت سے انتفاع حاصل کرنا، مہر تہن کا سامان رہن کو اپنے قبضہ میں رکھنا، حالاں کہ ان میں ملکیت مالک کی ہوتی ہے۔۔۔ یہ تو عارضی طور پر حق قبضہ سے محرومی کی مثالیں ہیں، مستقل طور پر قبضہ اور انتفاع کے حق سے محرومی کی مثالیں بھی ملتی ہیں جیسے : وہ غلام جسے ایک شخص کی ملکیت اور دوسرے شخص کی خدمت کے لئے کسی نے وصیت کر رکھا ہو۔

حقوق کی خرید و فروخت :

حقوق مال کے قبیل سے ہیں یا نہیں؟ امرِ محدث کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شئی کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، جیسا کہ قاضی ابو زید دبوئیؒ نے تائیس النظر میں ذکر کیا ہے، (۱) پھر چند مسائل ذکر کئے ہیں، جن میں اسی اصولی اختلاف کی بناء پر احناف و شوافع کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

غرض شوافع کے نزدیک چونکہ منافع بھی مال ہے، اسی لئے اجارہ جس میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے، گویا وہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ ”بیع“ میں ”اعیان“ کو فروخت کیا جاتا ہے، اور اجارہ میں ”مال“ کے منافع کو۔ پس احناف اور جمہور کے درمیان بنیادی اختلاف ”مال“ کی تعریف میں ہے، احناف کے نزدیک مال وہ مادی اشیاء ہیں جن کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہو، و المال ما يمكن احرازه (۲) جب کہ شوافع اور جمہور کے نزدیک بقول علامہ ابن ہمام کے جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، سب مال ہے، المال اسم لما هو غیر نا مخلوق لمصالحنا۔ (۳)

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں جن میں ”حقوق“ کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے، کہ راستہ فروخت کر دینا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا ”حق“ بیچنا بھی جائز ہے، وان كان الثانی لفی بیع حق المورود روايتان (۴) یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثال ہے۔

اسی طرح بعض مواقع پر ”منافع“ کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ ”مال منقوم“ ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی، ان يكون المسمى مالا منقوماً، (۵) لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے

(۲) ہدایہ: ۳۶۷/۳، کتاب المصنوع

(۳) ہدایہ: ۳۷۰/۳

(۱) تائیس النظر: ۶۶

(۳) فتح القدیر: ۲۸۱/۸

(۵) بدائع الصنائع: ۵۶۴/۲

بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد کے نزدیک ”خدمت“ بھی مال ہے (۱) اب ظاہر ہے کہ ”خدمت“ اعیان میں سے نہیں ہے بلکہ منافع یا حقوق ہی کی قبیل سے ہے۔

۴۔ مال کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابو حنیفہ کی صراحت سے، اس لئے کو فقہ حنفی کی عام متون میں ”حقوق مجردہ“ کی مع کو منع کیا گیا ہے لیکن فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اس باب میں توسع کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر ”حق و طیفہ“ سے دست کش ہوئے کو عرف کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے قاہرہ میں صاحب و طیفہ سے کچھ لے کر حق و طیفہ سے اس کے حق میں سبکدوشی کو عرف کی بنیاد پر جائز سمجھا ہے (۲) علامہ عینی کے یہاں عوض لے کر و طیفہ سے سبکدوشی از راہ ضرورت ہے، اور قاضی کی منظوری کی بھی شرط ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو جیسا کہ علامہ شامی کا بیان ہے (۳) متولی کا اپنے حق تولیت سے بالعوض دست کش ہو جانا جو ”حقوق مجردہ“ میں سے ہے، شیخ نور الدین علی مقدسی نے ”رعر شرح کنز“ میں اسے جائز قرار دیا ہے جب کہ اکثر فقہائے احناف اس کے ناجائز ہونے کے قائل ہیں، جموئی نے اس کا تذکرہ کیا ہے (۴) علامہ شامی کا ”حقوق مجردہ“ کی مع اور اس کے عوض کے سلسلہ میں ہر چند کہ عدم جواز کی طرف میلان ہے

تاہم بعض اہل علم نے اسے درست قرار دیا ہے، اس کا ان کو بھی اعتراف ہے، اس لئے انہوں نے لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔

وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر

متشابهة وللبحث فيها مجال. (۵)

خلاصہ یہ ہے کہ ”مال“ کی حقیقت ہر زمانہ کے عرف پر موقوف ہے، کسی زمانہ میں منافع کی خرید و فروخت شروع ہو جائے تو اب ”اعیان“ کی طرح یہ چیزیں بھی ”مال“ کے زمرہ میں شمار ہوں گی، گو احناف میں حنفیہ میں ”حقوق و منافع“ کی خرید و فروخت کی اجازت نہیں دیتے، لیکن بعد میں چل کر عرف میں حقوق و منافع بھی مال کے درجہ میں آ گئے اس لئے بہت سے متاخرین احناف نے اس کی خرید و فروخت کی اجازت دی، اور چونکہ یہ عرف کتاب و سنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیا جائے، نیز قبضہ بھی من جملہ حقوق کے ہے، اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ پکڑی اسی ”حق قبضہ“ کی قیمت ہے، اس طرح مالک مکان نے پکڑی لے کر اپنا ”حق قبضہ“ کو یا فروخت کر دیا ہے اور کرایہ دار نے پکڑی ادا کر کے مستقل طور پر یہ حق حاصل کر لیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے ارشادات

اب تک صرف اصولی نوعیت کی بحث تھی، اس مسئلہ پر فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اسے درج کیا جاتا ہے، جموئی نے اشباہ کی شرح

(۲) الاشباہ ۱۰۴

(۳) حوالہ سابق

(۱) ہدایہ ربیع دوم ۳۰۸/۲

(۳) رد المحتار ۱۲/۳

(۵) شامی: ۱۵/۳

میں ایک گونہ تفصیل سے بحث کی ہے اور اسی کو حک و اضافہ کے ساتھ علامہ شامی نے رد المحتار ۱۵/۱۴ میں نقل کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم نے اشباہ میں بحث کی ہے کہ ایسا عرف احکام میں معتبر ہوگا، جو ”عام“ ہو، عرف عام سے ایسا رواجی عمل مراد ہے جو ہر علاقہ اور ہر طبقہ میں مروج ہو، اس کے مقابلہ میں کسی خاص علاقہ اور مقام کا عرف جس کو اصطلاح میں ”عرف خاص“ کہا جاتا ہے، احکام پر اثر انداز نہ ہوگا، پھر لکھا ہے یہ کوئی قاعدہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ بعض مشائخ نے ”عرف خاص“ کو بھی معتبر مانا ہے، پھر کہتے ہیں کہ اگر ”عرف خاص“ کا اعتبار کیا جائے تو قاہرہ کے بعض بازاروں میں جو مکانوں کی پگڑی کا سلسلہ ہے اس کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے اور یہ کرایہ دار کا حق ہو جاتا ہے، مالک دکان اس کو نکالنے اور دوسرے کو کرایہ پر دینے کا مجاز نہیں ہے، گو وہ دکانات وقف کی ہوں۔ (۱)

چنانچہ فقہائے مالکیہ نے عموماً ”حقوق خلو“ کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بیع وغیرہ کو بھی درست قرار دیا ہے، علامہ حموی نے اس مسئلہ سے متعلق ایک استفسار اور علامہ ناصر الدین بقالی مالکی کا جواب اس طرح نقل کیا ہے:

سوال: دکانوں کے رائج ”حق خلو“ کے سلسلہ میں علماء کرام کی کیا رائے ہے؟ اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کا وارث شرعی موجود ہو تو کیا وہ لوگوں کے عرف کے مطابق اپنے مورث کے ”حق خلو“ کا حق دار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر

شخص متوفی پر ذین ہو اور اس نے کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے قرض ادا ہو سکے تو کیا اس کے دکان کے حق خلو سے اس کا ذین ادا کیا جائے گا؟

جواب: الحمد للہ رب العلمین: ہاں جب کسی شخص کا انتقال ہو اور اس کا کوئی وارث شرعی ہو تو عرف و رواج کے مطابق وہ اس کے حق خلو کا وارث ہوگا اور انتقال ہو اور اس پر ذین ہو اور کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے یہ ذین ادا ہو سکے تو اس کے ”حق خلو“ سے ادا کیا جائے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (۲)

حموی نے اس مسئلہ پر علامہ شہاب الدین احمد سنہوری مالکی کا بھی فتویٰ نقل کیا ہے، جس سے خلو کا وقف کرنا اور اس کا لازم و نافذ ہونا صحیح معلوم ہوتا ہے بشرطیکہ وقف کے لازم ہونے کی شرطیں موجود ہوں (۳) ہر چند کہ علامہ اجموری نے اس سے اختلاف کیا ہے مگر اجموری کا بیان ہے کہ جس فتویٰ کو قبول حاصل ہو اوہ ناصر الدین نکاتی اور شہاب الدین سنہوری کا فتویٰ ہے (۴) فقہاء احناف میں بھی محمد بن جلال حنفی نے اس کو درست تسلیم کیا ہے اور قاضی خان کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

رجل باع مسکنی له من حانوت لغيره فلغير
المشتری اجرة الحانوت کذا فظهر أنها
اکثر من ذلك فلولوا لیس له ان یرد
المسکنی بهذا العیب. (۵)

(۲) حموی علی الاشباہ: ۱۶۳

(۳) حوالہ سابق

(۱) الاشباہ: ۱۰۳-۱۰۴

(۳) حوالہ سابق

(۵) رد المحتار: ۱۶۴

حموی کا بیان ہے کہ اس جزئیہ سے تقی الدین بن معروف زاہد اور تقی دار السلطنت السیمرانیہ مولانا ابوالسعود نے بھی ”حق خلو“ کے ثابت ہونے پر استدلال کیا ہے۔ (۱)

لیکن علامہ شامی نے بحوالہ شرنبلالی اور حموی نے اس استدلال پر تنقید کی ہے جس سے محمد بن جلال حنفی کا استدلال صحیح نہیں معلوم ہوتا، تاہم اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی کچھ اہل علم نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

شامی کا بیان ہے کہ علامہ عبدالرحمن آفتدی نے بھی ”حق خلو“ کو ثابت کیا ہے (۲) علامہ شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے (۳) ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ”الاقناع فی حل الفاظ ابی الشجاع ۳۳۳“ کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی بدلِ خلو لینا جائز ہے اور مالکی علماء متاخرین میں ابراہیم ریاحی، شیخ محمد بیرم رابع تونس، شیخ محمد سنوی قاضی تونس اور شیخ شاذلی بن صالح باس، مفتی تونس کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے (۴) ”زواہر جواہر“ اور ”واقعات الضری“ سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا گیا ہے:

رجل فی یدہ دکان فغاب لرفع المتولی
امرہ للقاضی فامرہ القاضی بفتحہ و اجارته
ففعل المتولی ذالک وحضر الغائب فہو
اولیٰ بدکانہ وان کان لہ خلو فہو اولیٰ

بخلوہ ایضا ولہ الخيار فی ذلک ان شاء
فسخ الإجارة وسکن فی دکانہ وان شاء
أجازها ورجع بخلوہ علی المستاجر ویؤمر
المستاجر بأداء ذلک ان رضی بہ والا
یؤمر بالخروج من الدکان . (۵)

مگر حموی نے واقعات ضریری کی طرف اس عبارت کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ”جامع الفصولین“ وغیرہ متون میں اس جزئیہ کے تحت خلو کا کوئی ذکر نہیں (۶) شامی نے بعض جزئیات نقل کی ہیں جن سے ”حق خلو“ پر استدلال کیا جاتا ہے مثلاً وقف کی زمین پر کوئی شخص ناظر اوقاف کی اجازت سے عمارت تعمیر کرے یا درخت لگائے تو اسے یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا مناسب کرایہ ادا کرتے ہوئے اس پر قابض رہے، اس سے یہ زمین چھینی نہیں جاسکتی، ایسے شخص کو علامہ شامی کے زمانہ میں ”صاحب کردار“ کہا جاتا تھا، (۷) البتہ صاحب زمین نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر اس پر عمارت تعمیر کی تھی کہ وہ تعمیر کے بعد یہ عمارت اسے کرایہ پر دے گا، اس صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ”حق خلو“ کے ثابت ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے (۸) حموی نے بھی اس کو ایک طرح کی بیع تسلیم کیا ہے اور اس کو درست قرار دیا ہے ”وحيثلہ فله أخذ الخلو ویورث لہ واما کونہ اجارة لازمة فہذا لا نزاع فیہ . (۹)

(۲) رد المحتار: ۱۷/۴

(۳) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۵۳-۵۱

(۶) حموی: ۱۶۳

(۸) حوالہ سابق

(۱) حموی: ۱۶۳

(۳) حوالہ سابق

(۵) شامی: ۳۱۶/۳

(۷) شامی: ۱۶/۳

(۹) حموی: ۱۶۳

جن حضرات نے ”حقِ خلو“ سے انکار کیا ہے، ان کے سامنے حسب ذیل نکات ہیں۔

اول : مالک مکان اس اختیار سے محروم ہو جاتا ہے، کہ وہ جسے چاہے اپنی دکان کرایہ پر دے، ایس ہذا حجر علی الحر المکلف بما یملکۃ شرعا بمالہ بقول بہ شرعا صاحب المذہب (۱)

دوم : اس سے خصوصیت سے اوقاف کو نقصان پہونچے گا، اس لئے کہ عام طور پر کرایہ دار جو ”حقِ خلو“ کا مالک ہے عام معروف کرایہ سے کم ادا کرتا ہے، اور ناظر اوقاف چونکہ اس کو نکال نہیں سکتا اس لئے وہ مجبور ہوتا ہے۔ (۲)

سوم : شفیع حق شفعہ سے، بیوی اپنی نوبت اور باری سے اور مخیرہ اختیار تفریق سے دستبرداری کوئی قیمت وصول نہیں کر سکتی، پس کرایہ دار بھی حق استفادہ سے دستبردار ہونے پر کوئی عوض وصول کرنے کا حقدار نہیں ہوگا۔

چہارم : کرایہ دار کا مالک مکان سے مکان حوالہ کرتے ہوئے بدلِ خلو وصول کرنا رشوت ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت نہیں اور اس پر اس کو واپس کر دینا ضروری ہے۔

پنجم : ”بدلِ خلو“ اور ”استحقاقِ خلو“ قاہرہ وغیرہ چند خاص جگہ کا عرف ہے اور عرف خاص حجت نہیں جو احکام شرعیہ پر اثر انداز ہو سکے۔

پھر حق شفعہ پر قیاس کا جواب شامی نے یوں دیا ہے کہ حقوق دو طرح کے ہیں ایک وہ جو صاحب حق سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، ان حقوق سے دست

برداری کا کوئی عوض نہیں ہے۔

دوسرے حقوق وہ ہیں جو بطور برّ و صلہ کے واجب ہوئے ہیں، جیسے حق قصاص کے عوض میں دیت، حق نکاح کے عوض بدلِ خلع اور حق ملکیت کے بدلہ غلام کی قیمت، یہ حقوق مستقل ہیں، اس لئے شریعت نے اسی میں گنجائش رکھی ہے، پس ”خلو“ کو اگر کرایہ دار کا مستقل حق مان لیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ قابلِ عوض قرار پائے گا۔

رشوت ایسی رقم ہے جو کسی حق کے مقابلہ میں نہ لی گئی ہو اور یہاں ”خلو“ کے مقابلہ میں یہ عوض وصول کیا جا رہا ہے، حضرت حسن ؓ نے اپنے جائز حق خلافت سے حضرت امیر معاویہ ؓ کے مقابلہ دستبرداری نیز اپنے لئے مخصوص وظیفہ کی شرط مقرر فرمائی، حضرت حسن ؓ کے اس عمل کو کسی نے بھی رشوت قرار نہیں دیا۔

جہاں تک اوقاف کو نقصان پہونچنے کی بات ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ صاحب مکان کو طے شدہ کرایہ کی تکمیل کے بعد کرایہ میں اضافہ اور از سر نو طے کرنے کی گنجائش اور اجازت ہے۔

رہ گئی مالک مکان کی اختیار سے محرومی کی بات — تو اس بارے میں یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ جہاں کہیں انسان اپنے اختیار کی قیمت وصول کر چکا ہو وہاں اس کا اختیار سلب کیا ہی جاتا ہے، تمام عقود و معاملات کی اساس اسی پر ہے، اسی طرح کسی معاہدہ کے تحت دوسرے کو اختیار سونپ دینے کے بعد اس کا مسلوب الاختیار ہو جانا اس کے تقاضائے حریت کے خلاف نہیں، وکالت کے تمام احکام اسی پر مبنی ہیں، اس لئے جب

”مناسک حج“ کے ذیل میں اس کا بہ کثرت ذکر آتا ہے۔

(”بدن“ کی قربانی کب واجب ہے؟ اس کا ذکر انشاء اللہ

تعالیٰ لفظ ”حج“ اور ”جنايات“ کے تحت ہوگا)

بدو صلاح (پھل کی تیاری)

پھلوں کی خرید و فروخت سے متعلق یہ ایک خاص فقہی اصطلاح ہے، پھلوں کی فروخت سے متعلق احکام خود ”ثمر“ کے تحت ذکر کئے جائیں گے، یہاں صرف ”بدو صلاح“ کی تشریح پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں بدو صلاح سے مراد پھلوں پر اتنی مدت گزر جاتی ہے کہ وہ آندھی وغیرہ آفات سے محفوظ ہو جائے، ”ان تؤمن العاهة والفساد“ گوا بھی پھل پکنا شروع نہ ہوا ہو، جب کہ امام مالک، شافعی اور احمد کے نزدیک ”بدو صلاح“ اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ وہ پکنے لگے اور اس میں مٹھاس پیدا ہو گئی ہو ”هو ظهور النضج وبدو الحلاوة“ پھر اپنی اپنی تشریح کے مطابق ائمہ اس بات پر متفق ہیں، کہ ”بدو صلاح“ کے بعد درخت پر لگے ہوئے پھل کی خرید و فروخت درست ہے۔ (۱) حدیث میں ”بدو صلاح“ کے لئے مختلف علامتیں ذکر کی گئی ہیں (۲) شیخ عبدالرحمن الجزیری نے بڑی خوبی سے مختلف پھلوں میں الگ الگ علامتیں ذکر کی ہیں، جس کا خلاصہ یوں ہے:

۱۔ رنگ کی تبدیلی، جیسے ہیر وغیرہ

۲۔ مزہ، جیسے گنے میں شیرینی اور لیموں میں ترشی۔

۳۔ پکنا اور نرم ہو جانا، جیسے انجیر۔

۴۔ سخت ہو جانا جیسے، گیہوں۔

۵۔ لمبائی۔

۶۔ حجم کا بڑھ جانا، جیسے کھیرا۔

۷۔ غلاف کا پھٹ جانا، جیسے روٹی۔

۸۔ کھل جانا جیسے گلاب و چنیل وغیرہ۔ (۳)

امام مالک کے قول کے مطابق اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بلکہ اس کا تعین لوگوں کے عرف سے ہوتا ہے: وليس في ذلك وقت وذاك ان وقته معروف عند الناس. (۴) اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

(ایک خاص دستاویز)

عیب وغیرہ سے محفوظ ہونے کو کہتے ہیں (اس سلسلہ میں احکام کی تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو ”براء“ اور باب دفاتر جو جاگیریں اور کاشت کاروں پر کرایہ کی مقدار کا غدوں پر لکھا کرتے ہیں، ان کا غدات کو بھی ”براءت“ کہتے ہیں جس کی جمع ”براءات“ ہے، (۵) پہلے زمانہ میں غالباً اس طرح کے نوشتے لوگ فروخت کر دیا کرتے تھے، اس خرید و فروخت میں چونکہ سود پیدا ہو جاتا تھا، اس لئے علماء نے اس سے منع کیا ہے۔ (۶)

(۱) رد المحتار: ۳۸۷/۳، من فتح القدیر

(۲) بدو صلاح: ص ۲۹۲، بیع الثمار قبل ان یدو صلاحها، موطا امام مالک مع المسوی ۷/۲،

(۳) المسوی ۷/۲، مع الموطا

(۴) الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۲/۲۹۳

(۵) البدو المحتار علی هامش الرد: ۱۳/۳

(۶) قواعد الفقہ ۲۰۵

براء

مریض کی درمیان نماز صحت یابی

”براء“ کے معنی نجات اور ”صحت یابی“ کے ہیں بیمار آدمی کو نماز اور دوسرے شرعی احکام میں بھی بعض خصوصی رعایتیں حاصل ہیں، چنانچہ نماز حسب ضرورت بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو اشارہ سے ادا کرنے کی اجازت ہے، اگر نماز کے درمیان صحت یاب ہو جائے تو دونوں صورتوں میں احکام قدرے مختلف ہیں، بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والا اگر نماز کے درمیان ہی کھڑے ہو کر پڑھنے پر قادر ہو جائے تو اسے نماز کا بقیہ حصہ کھڑے ہو کر ادا کرنا چاہئے از سر نو نماز ادا کرنے کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف اشارہ سے نماز ادا کرنے والا اگر رکوع اور سجدے پر قادر ہو جائے تو اسے از سر نو نماز ادا کرنی ہوگی (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بقیہ نماز رکوع و سجدہ کے ساتھ ادا کر لے، از سر نو نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ (۲)

براز

(پامحانہ)

فقہی احکام

براز کے معنی پامحانہ کے ہیں، یہ نجاست مغلطہ ہے،

چاہے انسان کا فضلہ ہو یا جانوروں کا، اور جانور میں کھائے جانے والے جانوروں کا یا ان کا جن کو کھانا حرام ہے، یہ جس چیز میں لگ جائے اسے بھی ناپاک کر دے گا (۳)۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر یہ اتنی مقدار میں انسان کے جسم سے نکلے کہ ایک درہم کی مقدار پھیل جائے تو استنجا کرنا واجب ہو جاتا ہے، اور اس سے کم میں مستحب، ایک درہم سے کم یہ نجاست اگر لگ جائے تو اس کے ساتھ بھی نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ”نجاست مغلطہ“)

البتہ اگر کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ اس کی حقیقت ہی بدل کر رہ جائے تو اب وہ ناپاک باقی نہیں رہے گا، بلکہ پاک ہو جائے گا، مثلاً اگر اس کو جلا کر راکھ کر دیا جائے تو اب وہ پاک ہو گیا اور اس کی ناپاکی ختم ہو گئی۔ (۴)

(اس سلسلہ کی بعض تفصیلات استنہاء کے تحت مذکور ہو چکی ہیں)

براغیث و بنوح

(مچھر اور پھوس کے احکام)

براغیث (واحد: برغوث) و بنوح (مچھر اور پھوس کو کہتے ہیں، یہ حشرات الارض میں داخل ہیں، ان کا کھانا درست نہیں، (۵) البتہ چونکہ ان کے جسم میں ”دم سائل“ (بہتا ہوا خون) نہیں ہوتا، اس لئے اگر یہ پانی میں گر جائیں یا مرجائیں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا (۶)۔ رسول اللہ ﷺ نے مچھر کو برا بھلا کہنے اور لعنت کر

(۱) الدر المختار علی هامش الرد ۱۳۶۳،

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۹۶۲، مبنی قدر علی مرتبۃ من المراتب السابقہ فی الناء الصلوۃ لزومہ الاتیان بها، الفقہ الاسلامی وادلہ ۶۴۳/۱

(۳) فتاویٰ عالمگیری ۴۳۱، البتہ متابعدا لکیہ کے نزدیک حلال جانوروں کے بول و براز ناپاک نہیں ہیں، الفقہ الاسلامی وادلہ ۱۳۵/۱

(۴) ردالمحتار ۱۹۳/۵، کتاب اللبائح

(۵) حوالہ سابق

(۶) اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، ولا یحس البئر بموت حیوان لادم له سائل کدباب وصرصر، الفقہ الاسلامی وادلہ ۱۳۷/۱

نے سے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا کہ اس نے ایک نبی کو فجر کی نماز کے لئے بیدار کیا ہے (۱) اس کے جسم میں جو تھوڑا خون ہوتا ہے، وہ بھی خون کے حکم میں نہیں ہے یعنی پاک ہے۔ (۲)

دیکھے جاسکتے ہیں)



(ایک خاص مسافت)

برید کی مسافت

”برید“ ایک خاص مسافت سفر کا نام ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اے اہل مکہ! چار برید سے کم میں نماز کا قصر مت کرو، جیسے مکہ سے عسفان تک (۳) فقہاء ایک برید کو چار فرسخ کے مساوی قرار دیتے ہیں (۵) اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے کافی بحث و تحقیق کے بعد ثابت کیا ہے کہ موجودہ انگریزی میل کے لحاظ سے برید بارہ میل کا ہوتا ہے، (۶) اور ڈاکٹر وحید الزحیلی کی تحقیق بھی یہی ہے۔ (۷)

(تفصیل ”سفر“ میں مذکور ہوگی)

پوشل نظام کی فقہی حیثیت

”برید“ ڈاک کو بھی کہتے ہیں — ڈاک کے نظام کی حیثیت ”اجارہ“ کی ہے، اس میں محکمہ ڈاک کی حیثیت اجیر اور مزدور کی ہے، پوشل خطوط، یا فیس منی آرڈر پر جو رقم خرچ ہوتی ہے وہ اجرت ہے، خط بھیجنے والا، یا منی آرڈر کرنے والا ”مستاجر“ ہے، اور محکمہ ڈاک فقہی اصطلاح میں ”اجیر مشترک“ ہے، اس

(ایک خاص بیماری)



برص مشہور بیماری کا نام ہے، جس میں انسان کے پورے جسم پر بدنما داغ پیدا ہو جاتا ہے، یہ داغ سفید بھی ہوتا ہے اور سیاہ بھی، اس مرض کو جذام (کوڑھ) کا پیش خیمہ تصور کیا جاتا ہے، فقہاء اسے عیب شمار کرتے ہیں۔

برص کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کو اگر یہ یا اس طرح کے عیوب پیدا ہو جائیں تو دوسرا فریق تفریق کا مطالبہ کر سکتا ہے، یا نہیں؟

(”خیار“ کے تحت اس پر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی)

(اونٹ کا بیٹھنا)



اونٹ کے بیٹھنے کو کہتے ہیں، جیسے انسان کی بیٹھک کے لئے ”جلوس“ اور پرندوں کے لئے ”جُوم“ کا لفظ بولا جاتا ہے (۳) اسی سے ”مبرک“ کا لفظ ماخوذ ہے جو اونٹ کے اصطبل کو کہتے ہیں۔ (اونٹ کے اصطبل کے احکام ”مبرک“ میں

(۱) کنز العمال عن انس: ۲۷۳۶، البرغوث من الاكمال

(۲) دم البق والبراغيث طاهر وان كثر، الغناوی الہدیہ: ۲۳۱، قبل كيفية الاستنحاء

(۳) برک البعیر من باب دخل ای استاخ، مختار الصحاح ۳۹ (۴) جواهر الفقہ ۳۳۸/۱

(۵) مولانا عبدالحی لکھنوی علی شرح الوقایہ ۳۹۲، بحوالہ جواهر الفقہ

(۶) تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: رسالہ اوزان شرعیہ، جو جواهر الفقہ کے ساتھ شائع ہوا ہے

(۷) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۵۱، ۵۲، اور یہ ۹۷۱ میزوار ۲۸۰۰ ہاتھ ہوتا ہے، معجم لغة الفقہاء: ۱۶۷

لئے کہ اس سے معاملہ کی بنیاد وقت نہیں ہے، بلکہ ”کام“ ہے کہ اس کی فلاں چیز فلاں شخص تک پہنچا دی جائے اور ”اجرت مشترک“ سامان کا امین ہوتا ہے، لیکن منی آرڈر کی صورت میں وہ اس کی حفاظت اور ایصال دونوں کی اجرت لے رہا ہے، اس لئے اگر رقم ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

منی آرڈر کا شرعی حکم

یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ پوسٹ کارڈ وغیرہ تو بیعہ ”مرسل الیہ“ تک پہنچا دیا جاتا ہے، لیکن ”منی آرڈر“ کے ذریعہ جو رقم ارسال کی جاتی ہے، وہ بیعہ نہیں جاتی ہے، حالانکہ ”امانات“ میں رقم متعین ہو جاتی ہے، اور اس لحاظ سے بیعہ وہی سکے پہنچائے جانے چاہئیں، جن نمبرات کے صاحب رقم نے حوالے کئے ہیں۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے مولانا تھانویؒ نے اسے ”قرض“ قرار دیا ہے اور جو اجرت ادا کی جاتی ہے، اسے قارم کی قیمت اور روانگی کی اجرت قرار دیا ہے اور اس بنا پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

عبد ضعیف کی ایک رائے

راقم الحروف کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ہمارے زمانہ میں نوٹ اور سونے چاندی کے علاوہ دوسرے سکوں کی نوعیت بالکل مختلف ہو گئی ہے، فقہاء متقدمین کے عہد میں یہ سکے سونے اور چاندی کے ہوتے تھے، ان سکوں میں خالص سونے چاندی اور اس کے ساتھ ملے ہوئے کھوٹ میں قابل لحاظ فرق

ہوتا تھا اور بسا اوقات اس کی وجہ سے اس کی قوت خرید متاثر ہوتی تھی، جیسا کہ کتب فقہ میں ”بیع صرف“ کی بحثوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے اس لئے اس زمانہ میں سکوں کو متعین کرنے میں فائدہ تھا، کہ اگر بطور امانت ایک ایسا درہم رکھا جاتا جو اسی (۸۰) فی صد خالص چاندی اور بیس (۲۰) فی صد کھوٹ پر مشتمل ہو تو تعین میں یہ فائدہ تھا کہ ادائی کے وقت بھی بیعہ یہی درہم واپس کیا جاتا، ایسا نہ ہوتا کہ کوئی درہم جو (۸۵) فی صد خالص چاندی اور (۱۵) فی صد کھوٹ یا (۷۵) فی صد خالص اور (۲۵) فی صد کھوٹ کا ہو، واپس کیا جاتا، ہمارے زمانہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، پانچ روپے کا جو بھی نوٹ ہوگا چاہے اس کی ظاہری صورت اور نئے پرانے میں کافی فرق ہی کیوں نہ ہو، قوت خرید سب کی یکساں ہوگی، ایسا نہ ہوگا کہ ایک برابر پانچ سو پیسے کا ہو اور دوسرا اس سے کم یا زیادہ، اس لئے اس زمانہ کے ”معیار ضمن“ کے لحاظ سے ”ضمن“ یعنی موجودہ سکوں کو ”امانت“ کے معاملے میں بھی متعین قرار دینے کی چنداں ضرورت نہیں۔ اگر اس توجیہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کو ”قرض“ ماننے اور تاویل کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، واللہ اعلم بالصواب۔

(کاشن کا کپڑا)

اصل میں کاشن کے کپڑوں کو کہتے ہیں اور کپڑوں کے تاجر کو بزاز، البتہ بعض مقامات پر ہر قسم کے کپڑوں کو ”بز“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ریشمی ہو یا سوتی، اگر کوئی شخص کسی کے لئے ”بز“ کی وصیت کر

(۱) مولانا اشرف علی تھانوی امداد العاوی ۱۳۶۳ھ، مولانا تھانوی نے بدامنی آرڈر کے ذریعہ روپ بیچنے کو ”بز“ قرار دیا تھا، بعد معلوم ہوا کہ یہ طریق تاویل اجازت دی۔

جائے تو اس جگہ کے عرف کے مطابق فیصلہ کرتے ہوئے اسے کپڑا دیا جائے گا، اور وصیت کی تکمیل کی جائے گی۔ (۱)

بُشَان (باغ)

ایسے باغ کو کہتے ہیں جس کے اطراف چار دیواری ہو، درختوں کی ترتیب اس طرح ہو کہ اس کے درمیان کھیتی کی جاسکتی ہو۔ اور اگر درخت باہم اس قدر قریب قریب ہوں کہ درمیان میں کاشت کی گنجائش باقی نہ ہو تو اس کو ”حائط“ کہتے ہیں۔ (۲)

بِسْمِ اللہ

”بسمِ اللہ“ ازراہ تخفیف ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو کہا جاتا ہے، جس کے معنی ہیں ”خدائے رحمان و مہربان کے نام سے شروع کرتا ہوں“۔ اسلامی تعلیمات تمام تر اس تصور کے گرد گھومتی ہیں کہ خدا واحد و یکتا ہے اور وہی رازق و مالک ہے، اسی لئے اس نے ہر موقع پر ایسے اذکار اور دعاؤں کے پڑھنے کا حکم دیا ہے، جو خدا سے تعلق کو ظاہر کرتا ہے، چنانچہ ہر نیک کام کو خدا کے نام سے شروع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ایک متکلم فیہ روایت ہے کہ جو اہم کام خدا کے نام سے نہ شروع کیا جائے وہ ناکام و ناقص رہتا ہے: کل امر ذی ہال لم یبدأ بسم اللہ لہو اقطع۔ (۳)

سورۃ نمل میں جو ”بسم اللہ“ ہے اس کے جزو قرآن مجید

ہونے پر اتفاق ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ ”سورہ برأت“ کے شروع میں بسم اللہ نہیں ہے، اس کے علاوہ سورۃ فاتحہ اور دوسری سورتوں کے شروع میں جو ”بسم اللہ“ لکھا جاتا ہے، اس کے بارے میں چار رائے ہیں، ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ نہ سورتوں کا جزو ہیں اور نہ مجموعی طور پر پورے قرآن مجید کا، یہ رائے امام مالکؒ اور اوزاعیؒ کی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ ”بسم اللہ“ کو سورتوں کا جزو نہیں، لیکن مستقل آیت ہے، جو دو سورتوں کے درمیان فصل قائم کرنے کیلئے نازل ہوا کرتی تھی، اس لئے یہ قرآن مجید کا جزو ہے یہاں تک کہ پورا قرآن مجید پڑھ لیا جائے اور کہیں بھی ”بسم اللہ“ نہ پڑھی جائے تو قرآن نامکمل رہے گا، یہ رائے حنفیہ کی ہے۔

تیسری رائے ہے کہ یہ تمام سورتوں پر شمول فاتحہ کا جزو ہے اور اس کی مستقل آیت ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہی ہے، چوتھی رائے ہے کہ ”بسم اللہ“ دوسری سورتوں کا جزو تو نہیں، البتہ سورۃ فاتحہ کا جزو ہے، (۴) شروع حدیث میں اس موضوع پر مفصل بحث ہے اور اس کا شمار ان اہم حدیثی مسائل میں کیا گیا ہے، جو شارحین کے درمیان سخت اختلاف کا باعث رہے ہیں۔ نماز میں

امام مالکؒ کے نزدیک سری یا جہری کسی بھی فرض نماز میں سورۃ فاتحہ سے پہلے ”بسم اللہ“ نہیں پڑھا جائے گا۔ ہاں، نفل نمازوں میں سورۃ فاتحہ سے پہلے اور تہجد میں تمام سورتوں سے

(۱) جامع المصنوعین: ۲۹۳/۴، الفصل السابع والثلاثون (۲) کتاب الصریعات: ۲۰

(۳) اس کی سند میں قرہ بن عبد الرحمن ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، معارف السنن: ۲/۱۰: دیوبند

(۴) ملاحظہ ہو المغنی: ۵۲۶/۱، شرح المہذب: ۳۴۳/۴، معارف السنن: ۳۶۲/۲

جماع اور ذبح سے پہلے

اس بات پر اتفاق ہے کہ جانور ذبح کرنے سے پہلے شکار پر تیر چلاتے ہوئے اور اسی طرح قربانی کے جانور پر چھری چلانے سے پہلے ”بسم اللہ“ کہا جائے گا۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ذبح، صید، اضحیٰ)

جماع سے پہلے بھی ”بسم اللہ العلیٰ العظیم“ کہنا مستحب ہے۔ (۵) (تفصیل جماع کے تحت دیکھی جائے)

(قرض کی ایک خاص صورت)

بہاعت

اس سرمایہ کو کہتے ہیں، جو صاحب مال کسی کو اس لئے دے کہ وہ اس کے ذریعہ کما کر نفع حاصل کرے اور اصل مال اس کے مالک کے مطالبہ کے وقت واپس کر دے، (۶) اس کو ”ابضاع“ بھی کہتے ہیں، یہ دراصل ”قرض“ کے حکم میں ہے، اس کے بھی وہی احکام ہیں جو قرض کے ہیں، اصل میں فقہ کا یہ اصول ہے کہ بھی کوئی ایسی چیز بطور عاریت دی جائے، جس کو اپنی اصل صورت میں رکھتے ہوئے استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً روپے پیسے وغیرہ تو یہ ”قرض سمجھا جائے گا“۔ (۷)

(احکام کی تفصیل ”قرض“ کے تحت مذکور ہوگی)

مگر علامہ ابن نجیم مصری نے ”بہاعت“ کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک شخص اپنا مال دوسرے کو اس طرح دے کہ نہ صرف

پہلے پڑھا جاسکتا ہے، امام شافعی کا خیال ہے کہ جبری نمازوں میں زور سے ”بسم اللہ“ کہنا مستحب ہے، دوسری نمازوں میں آہستہ، امام ابو حنیفہ اور احمد کے نزدیک ”بسم اللہ“ پڑھنا سنت ہے، لیکن آہستہ پڑھا جائے گا۔ (۱)

احناف کے مسلک کی وضاحت اس طرح ہے کہ مشہور قول ہر رکعت کے شروع میں ”بسم اللہ“ کے سنت ہونے کا ہے، لیکن ”قدیہ“ میں اس کو ہر رکعت میں واجب قرار دیا گیا ہے، اور یہی بات ابن وہبان نے اپنی نظم میں کہی ہے، یہاں تک کہ ”بسم اللہ“ نہ کہنے پر سجدہ سہو واجب قرار دیا ہے، یہی رائے مشہور مفسر علامہ آلوسی کی بھی ہے۔ پھر سورہ فاتحہ کے بعد سورہ ملائے ہوئے درمیان میں ”بسم اللہ“ پڑھنا سری نمازوں میں امام محمد کے نزدیک مستحب ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک محض جائز ہے۔ (۲)

کھانے سے پہلے

کھانے کے آداب میں یہ بھی ہے کہ کھانا شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ کہے، آپ ﷺ نے فرمایا: بسم اللہ وکل بیمنک (۳) اگر بھول جائے تو جب یاد آئے کھانے کے درمیان ہی: بسم اللہ اولہ و آخرہ کہے: اذا اکل احدکم لنفسی ان یذکر اللہ علی طعامہ للیقل بسم اللہ اولہ و آخرہ۔ (۴)

(۲) حوالہ سابق

(۱) معارف السنن ۳/۳۶۳

(۳) بخاری، عن عمر بن مسلمہ: ۸۰۸/۴

(۴) ابوداؤد: ۵۲۹۶/۲، عن عائشہ باب التسمیۃ علی الطعام، ابوداؤد عن عائشہ

(۶) مسعود العلماء: ۲۵۷/۱

(۵) دیکھئے: احیاء علوم الدین ۳/۳۶۷، المغنی: ۲۵۷/۷

(۷) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳/۳۸۹

پر لعاب جمع کیا اور اسے چاٹ لیا، تو اب روزہ ٹوٹ جائے گا (۲) یہی رائے احمدؒ، علاء الدین امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے۔ (۳)

مسجد میں تھوکنے

مسجد کے آداب میں یہ ہے کہ اس میں تھوک نہ پھینکا جائے، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مسجد میں تھوکنے غلطی ہے، اور اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس کو دفن کر دیا جائے (۴) ایک حدیث ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس امت کا سب سے بدترین عمل اسی کو قرار دیا ہے (۵)۔ اور اگر دوران نماز تھوکنے کا گزیر ہو جائے تو حکم یہ ہے کہ آگے کی جانب نہ تھو کے، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ سے سرکشی کا وقت ہے، دائیں جانب بھی نہ تھو کا جائے، کیونکہ دائیں کا منہ ہے پر کا تب خیر فرشتے ہوتے ہیں، البتہ بائیں طرف پاؤں کی جانب تھو کے اور پھر اس کے اوپر مٹی ڈال دے۔ (۶)

(پیاز)

”بِضَل“ کے معنی پیاز کے ہیں۔ چونکہ اس کے کھانے کی وجہ سے عارضی طور پر منہ میں ایک خاص قسم کی بدبو پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے ”مکی پیاز“ کھا کر مسجد میں آنے میں کراہت ہے (۷) ہاں اگر کسی طرح مثلاً تیل وغیرہ میں مل

اصل سرمایہ، بلکہ اس کا نفع بھی کل کا کل مالک کو ملے اور کام کرنے والے کو کچھ بھی نہ ملے۔ چنانچہ دوسروں کو استعمال اور تصرف کے لئے مال حوالے کرنے کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ نفع اصل مالک کے لئے ہو، کام کرنے والے کے لئے کچھ نہ ہو، بلکہ اس کی محنت اس کی طرف سے بدرجہ احسان و حسن سلوک ہو، یہ صورت ”ابضاع“ ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کل نفع کام کرنے والے کے لئے ہو یہ قرض ہے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ نفع دونوں میں تقسیم ہو جائے اسے مضاربت کہتے ہیں۔ (۱)

بِضَاق

”بِضَاق“ کے معنی تھوک کے ہیں۔

تھوک کے احکام

انسان کا تھوک پاک ہے، اس لئے کہ جھوٹا پاک ہے اور جھوٹے کے پاک و ناپاک ہونے کا مدار خود تھوک و لعاب کی پاکی اور ناپاکی پر ہے، تھوک جب تک باہر نہ آجائے اور منہ سے اس کا تعلق ٹوٹ نہ جائے اس وقت تک اس کی حیثیت جسم کی ایک اندورنی چیز کی ہے، یعنی اگر منہ کے اندر ہی اندر روزہ دار آدمی کھوتا رہے، تو روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا یہاں تک کہ اگر باہر نکل آیا، مگر منہ سے اس کا اتصال باقی رہا تب بھی یہی حکم ہے، ہاں اگر منہ سے اس کا تعلق ہی ٹوٹ گیا، مثلاً اپنی ہتھیلی

(۱) کتاب اصطلاحات الفنون: ۱۳۶/۱، لفظ ”ابضاع“ مطبوعہ: مکتبہ

(۲) الفتاویٰ الہدیہ: ۱۰۳/۱، الباب الرابع ما یصد وما لا یصد

(۳) نسائی، عن انس: ۱۱۸/۱، باب البِضَاق فی المسجد

(۴) الاحکام الشرعیہ و ادلتها: ۱۳۶/۱-۱۳۷-۱۳۷

(۵) صحیح مسلم: ۳۰۷/۱، باب البِضَاق فی المسجد

(۶) بخاری، عن انس: ۵۸/۱، باب حکم البِضَاق بالید من المسجد

(۷) من اکل ثوماً او بصلاً فلیعترلنا او قال فلیعزل مسجدنا، بخاری و مسلم عن جابر: ۳۰۹/۱، باب بھی من اکل ثوماً او بصلاً

پھر اس عصمت کی اسلام میں اس قدر اہمیت ہے کہ کسی طرح بھی کوئی مرد کسی عورت کی عصمت سے فائدہ اٹھالے تو اسے ”مہر“ ادا کرنا ہوگا، تاکہ یہ رائیگاں نہ ہو جائے مثلاً کوئی مرد اس شبہ میں کسی عورت سے مباشرت کر جائے کہ وہ اس کی بیوی ہے، حالانکہ وہ اس کی بیوی نہ تھی، یا کسی عورت سے ”نکاح فاسد“ کے بعد مباشرت کر لے، جیسے صرف ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح کیا تھا، ان حالات میں گو کہ وہ عورت اس کی زوجیت میں نہ رہے گی، مگر چونکہ دانستہ یا نادانستہ مرد اس کی عصمت سے لذت اندوز ہو چکا ہے، اس لئے اب اسے اس کا مہر ادا کرنا ہی ہوگا۔

(تفصیل ”مہر“ کے ذیل میں ذکر کی جائے گی)

بطلان

بطلان کو کہتے ہیں۔ بالاتفاق اس کا کھانا حلال ہے (۳) اور اس لئے اس کا جھوٹا پاک ہوگا۔

بطلان

کسی چیز کے سرے سے نادرست، بے اثر اور کالعدم ہونے کو کہتے ہیں۔

باطل اور فاسد کا فرق

لفظ ”باطل“ کے تحت ذکر کیا جا چکا ہے، کہ معاملات میں کسی مسئلہ کے ”بطلان“ کے بعد وہ بالکل نہ ہونے کی طرح ہو

دینے کی وجہ سے بد یوزائل ہو جائے تو کھا کر آنے میں کچھ مضائقہ نہیں (۱) رسول اللہ ﷺ بذات خود اس کو نہ کھاتے تھے، اس لئے کہ نزول وحی کے وقت حضرت جبرئیل سے آپ ﷺ کی سرکوشی ہوتی تھی، اور فرشتوں کی خلقی لطافت اس قسم کی ناگوار بدبو کی متحمل نہیں ہوتی، تاہم اس کا جائز اور حلال ہونا متفق علیہ ہے، اس لئے کہ دو صورتوں کو مستثنیٰ کر کے تمام نباتات حلال ہیں، صرف اسی وقت کوئی نباتاتی شی حرام ہوتی ہے جب وہ نشہ آور ہو، یا زہر اور جسم انسانی کیلئے مہلک ہو، اور کسی طبی ضرورت کے بغیر اس کا استعمال کیا جائے۔

بلکہ آخر حیات میں شاید جواز کو ظاہر کرنے کی غرض سے آپ ﷺ کا پیاز کھانا بھی ثابت ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ان اخر طعام اكله رسول الله طعام فيه بصل. (۲)

بضع

فقہاء عورت کی شرمگاہ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اصل میں گوشت کے ٹکڑے کے لئے یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ اسلام میں عورتوں کی عصمت و عفت کو خاص اہمیت حاصل ہے، کسی عورت کی عصمت حلال ہونے (ملک بضع) کیلئے صرف دو ہی راستے ہیں، ایک نکاح، دوسرے شرعی طریقہ پر آدمی کسی (باندی) کا مالک ہو جائے، اس کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں کہ کوئی عورت کسی مرد کے لئے جائز ہو جائے۔

(۱) نہی عن اكل الثوم المطبوخا، ترمذی عن علیؓ ۳/۲، باب ماجاء فی الرخصة فی اكل الثوم مطبوخاً

(۲) ابو داؤد عن ابی زیاد، وعن عائشةؓ ۵۳۶۳، باب فی اكل الثوم

(۳) الفتاویٰ الہدیہ ۵/۳، الباب الثانی، فی بیان ما یوکل من الحيوان

جاتا ہے، اس کے برخلاف ”فساد“ کی صورت میں وہ معاملہ ختم تو ہو جاتا ہے، اور اس کو ختم کر دینا ہی واجب ہوتا ہے، مگر وہ اپنے پیچھے بعض احکام چھوڑ جاتا ہے ”بطلان“ اس وقت ہوتا ہے، جب معاملہ کی بنیاد اور اصل ہی موجود نہ ہو اور ”فساد“ اس وقت جب کسی خارجی شرط کی وجہ سے وہ معاملہ قابل عقیقہ باقی نہ رہا ہو، مثلاً کوئی اپنی ماں سے نکاح کر لے تو نکاح باطل ہوگا، والعیاذ باللہ۔

اس لئے کہ ماں نکاح کے لئے ”محمل“ ہی نہیں ہے اور اگر کوئی صرف ایک گواہ کے ذریعہ نکاح کرے تو نکاح فاسد ہوگا، اس لئے کہ یہاں نکاح کا نادرست ہونا ایک خارجی امر، یعنی ایک گواہ کے فقدان کی وجہ سے ہوا ہے، پہلی صورت میں عورت کا ”مہر“ واجب نہ ہوگا اور مرد پر زنا کی سزا نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ ”نکاح باطل“ نکاح کے احکام ”مہر کے ایجاب یا حد زنا کے ساقط کرنے“ کی صلاحیت نہیں رکھتا، جب کہ دوسری صورت میں عورت کا مہر واجب ہوگا اور اس پر ایک گونہ شہد پیدا ہو جانے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ یہ ”نکاح“ فاسد ہے جس سے فاسد اور غیر نافذ ہونے کے باوجود بعض احکام متعلق ہوتے ہیں۔

صاحب کشف کی وضاحت

مناسب ہے کہ اس موقع پر شیخ محمد بن علی تھانوی کی تحقیق کا زمین کے سامنے پیش کر دی جائے، وہ فرماتے ہیں:

”بطلان صحت کی ضد ہے، عبادات میں بطلان یہ ہے کہ کوئی کام شارع کے حکم کے موافق نہ ہو، یا ایسی

حیثیت کا حامل نہ ہو کہ اس کی ادائیگی کے بعد وہ قضا سے سبکدوش ہو جائے، اور معاملات میں بطلان یہ ہے کہ اس کام سے جو بات مطلوب ہے وہی حاصل نہ ہو پائے، امام شافعیؒ کے یہاں ”بطلان“ اور ”فساد“ دونوں مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں، حنفیہ کے نزدیک کسی کام کا اس طرح ہونا کہ اس سے اس کا دنیوی مقصود حاصل ہو جائے ”صحت“ ہے اور جس سے اس کا مقصود حاصل نہ ہو ”بطلان“ ہے اور کسی کام کا اس طرح ہونا کہ اس کی شرطوں اور ارکان کا تقاضا تو ہے کہ اس سے اس کا مقصود حاصل ہو جائے، مگر اس کے خارجی اوصاف و لوازم کا تقاضا ہو کہ یہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے کافی نہ ہو تو اسے ”فساد“ کہا جاتا ہے، لہذا یہ تینوں معنی کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مقابل اور باہم مختلف ہیں، خلاصہ یہ کہ احناف کے نزدیک ”صحت“ میں ارکان و شرائط کا پایا جانا معتبر ہے، پھر جس کی قیاحت اور غیر مشروع ہونا ثابت ہو تو اگر وہ اس کی ”اصل“ کے لحاظ سے ہو تو باطل ہے، مثلاً عبادات میں ”نماز کی بعض شرائط و ارکان کے بغیر ادائیگی“ اور معاملات میں ”زیر حمل بچہ کی بیع“ اس لئے کہ یہاں بیع کا رکن ”مبیع“ ہی معدوم ہے اور اگر ممانعت وصف کے لحاظ سے ہو تو فاسد ہے، جیسے ممنوعہ ایام میں روزہ رکھنا، یہ تو عبادات کی مثال ہے، اور معاملات کی مثال سود ہے، اس لئے کہ اس

میں ممانعت کا تعلق اس زائد حصہ مال سے ہے جو بلا عوض لیا گیا ہے، اور یہ زیادہ حاصل کیا جانے والا مال، یعنی سود اصل سرمایہ کی ”فرع“ اور اس کے تابع ہے، اس طرح سود کی حیثیت اصل سرمایہ کے مقابلہ ”وصف“ کی قرار پائے گی۔ (۱)

بخل

(نخچر)

”بخل“ کے معنی ”نخچر“ کے ہیں، یعنی وہ جانور جو گدھے اور گھوڑی کی جفتی سے پیدا ہو۔

نخچر کا جھوٹا اور دوسرے احکام

”نخچر“ کے احکام وہی ہیں، جو گدھے کے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جانور حلال نہیں (۲) روایات کے اختلاف کی وجہ سے اس کا جھوٹا مشکوک ہے، یعنی اس کے پاک اور ناپاک ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس میں شک ہے، اس لئے کہ اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس کا جھوٹا وضو غسل کیلئے استعمال نہ کرے اور اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضو اور غسل کر لے اور ساتھ ہی تیمم بھی کر لے، تاکہ تیمم اور اس پانی سے وضو غسل میں سے کوئی ایک چیز کفایت کر جائے۔ (۳)

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نخچر کے جھوٹے کی پاکی اور

ناپاکی مشکوک ہے یا پاک کرنے اور نہ کرنے کی صلاحیت مشتبہ ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ خود پاکی اور ناپاکی ہی میں شک ہے، اس لئے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ پاک کرنے کی صلاحیت کا حامل نہ ہوتا۔ اس رائے کے مطابق پاک جگہ پر اگر نخچر یا گدھے کا لعاب، اس کا جھوٹا پانی، پسینہ یا دودھ وغیرہ لگ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گی، اور اگر اتنی مقدار میں جسم یا کپڑے میں لگ جائے، جس مقدار نجاست میں نماز ادا نہیں کی جاسکتی تو نماز بھی نہ ہوگی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ شک پاک ہونے میں نہیں ہے اس کا جھوٹا پاک ہے، اس طرح اس کا لعاب، اس کا جھوٹا، دودھ، پسینہ وغیرہ سبھی کا شمار پاک اشیاء میں ہوگا، اس کے گلنے سے پاک جگہ ناپاک نہ ہوگی، شک اس کے پاک کرنے کی صلاحیت میں ہے، اس لئے دوسرے غیر مشکوک پانی کی موجودگی میں اس پانی سے وضو غسل، یا تیمم کے بغیر تنہا اس سے وضو غسل کافی نہ ہوگا (۴) اسی کی طرف صاحب ہدایہ کا رجحان ہے اور انہوں نے امام محمدؒ سے اس کی تصریح نقل کی ہے۔

نخچر کا دودھ بالاتفاق کھایا نہیں جاسکتا (۵) ائمہ بھلاشہ کے نزدیک نخچر کا جھوٹا پاک ہے (۶) نخچر کے چمڑے ذبح شرعی یا دباغت کے بعد پاک اور قابل استعمال ہو جائیں گے (۷) یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے۔ (۸)

(۲) الہدایہ: ۱، والکفایہ علی الہدایہ: ۳۲۱

(۳) الہدایہ: ۱، والکفایہ علی الہدایہ: ۳۲۱

(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ، للرحیلی: ۱۳۳

(۱) کشف اصلاحات الفنون: ۸۱۶/۳

(۳) القدوری: ۹

(۵) الکفایہ: ۳۲۱

(۷) ہدایہ: ۳۲۱

(۸) ”کما ینتزع من“ المعنی ”۵۳/۱، باب الآتیۃ، نیز دیکھئے: ”اہاب“ اور ”ذاعت“



”بقر“ سے مراد بنریاں اور ترکاریاں ہیں۔

بنریوں میں زکوٰۃ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے، اس میں بنریاں وغیرہ بھی داخل ہیں، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک بنریوں میں عشر واجب نہیں، یہاں تک کہ اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کی رائے کو ”اجماع“ کے خلاف کہا جاتا ہے۔ (۱)

ان حضرات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ”خضراوات“ (بنریوں) میں زکوٰۃ نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں کسی تفصیل کے بغیر زمین کی تمام پیداوار میں عشر واجب قرار دیا گیا ہے، ما اخرجت الارض لفيه العشر (۲)

(تفصیل خود ”عشر“ کے تحت مذکور ہوگی)



(گائے)

گائے اور بیل ہر دو پر ”بقر“ کا اطلاق ہوتا ہے۔

گائے کا فضلہ

گائے بیل کا فضلہ، یعنی پیشاب پانچھانہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناپاک ہے، مگر اس کی ناپاکی مغلفہ نہیں ہے، بلکہ مخفہ

ہے (۳) یعنی وہ جس عضو میں لگ جائے اس عضو کا چوتھائی حصہ قابل عضو سمجھا جائے گا، چونکہ یہ جانور حلال ہے، اس لئے اس کا جھوٹا اور پسینہ بھی پاک ہوگا۔ (۴)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس کا فضلہ پاک ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں اس کی نجاست بالکل اسی درجہ کی ہے جیسے آدمی کے اور حرام جانوروں کے فضلہ کی۔ (۵)

گوشت، ذبح اور قربانی

گائے کا گوشت کھانا حلال ہے اور اس کی قربانی درست ہے، گائے میں قربانی کے سات حصے ہو سکتے ہیں (۶) رسول اللہ ﷺ سے خود بھی گائے کا ذبح کرنا ثابت ہے، گائے کو اسی طرح حلقوم پر چھری چلا کر ذبح کیا جائے، جیسے کہ عام جانور (۷) گائے کی زکوٰۃ

گائے بھی ان جانوروں میں ہے جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ گائے میں زکوٰۃ کا نصاب تیس ہے، یعنی کم از کم ۳۰ گائیں ہو جائیں تو ان پر دو شرطوں کے ساتھ زکوٰۃ واجب ہوگی، ایک یہ کہ وہ ہمیشہ یا سال کا اکثر حصہ عمومی اور سرکاری چراگاہوں میں چرا کرتی ہو اور اس کے لئے مالک کو چارہ کا نظم کرنا نہ پڑتا ہو، دوسرے اس پر ایک سال کی مدت گزر چکی ہو، ان حالات میں اس پر گائے کا ایسا بچہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوگا جو ایک سال مکمل کر چکا ہو (تبیع) پھر چالیس سے ساٹھ تک

(۲) الہدایہ: ۱۸۷/۱

(۳) عالمگیری: ۳۲/۱، مطبوعہ: بیروت

(۶) المغنی: ۳۳۷/۹

(۷) المغنی: ۳۱۷/۹، لیکن اگر اونٹ کی طرح غر کیا جائے تب بھی امدار بواس کے جواز پر متفق ہیں البتہ خلاف مستحب ہے، حوالہ سابق: ۳۱۸

(۱) المیزان الکبری: ۶/۲

(۳) الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۱۲/۱-۱۳

(۵) الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۱۳-۱۴

ایک دو سالہ نر یا مادہ بچہ بہ طور زکوٰۃ واجب ہوگا، (مسن) اسی طرح چالیس پر ایک دو سالہ بچہ (مسن) اور تیس پر ایک سالہ بچہ (تمیج) کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ (۱)

ہندوستان میں ذبح گاؤ کی ممانعت

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ملک ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے کیا یہ بات روا ہوگی کہ ذبح گاؤ پر قانونی پابندی کو تسلیم کر لیا جائے، جیسا کہ اس ملک کی اکثریت کا مذہبی عقیدہ ہے۔ تو شرعی احکام اور مصالح ہر دو کا تقاضا ہے کہ اس قسم کے مطالبات اصولی طور پر نہ مانے جائیں۔

اول اس لئے کہ ”ذبیحہ“ کی حیثیت شعار اسلام کی ہے، ذبیحہ میں ذبح کا طریقہ اور ذبح کئے جانے والے جانوروں کی حلت و حرمت دونوں داخل ہے، اور اس کی سب سے واضح دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من صلی صلوٰتنا واستقبل قبلتنا واکمل

ذبیحتنا فذلک المسلم الذی له ذمۃ اللہ

وذمۃ رسولہ فلا تخفر واللہ فی ذمۃ۔ (۲)

جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا

استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے، جس کو

اللہ اور اس کے رسول کا عہد حاصل ہے لہذا اللہ کے

عہد میں عہد شکنی نہ کرو۔

یہاں مسلمانوں کی نماز میں شرکت، کعبہ مکرمہ کا بحیثیت قبلہ استقبال اور مسلمانوں کے ذبیحہ کو حلال تصور کرنے اور کھانے کو اسلام کی علامت، مسلمانوں کا امتیاز اور خدا اور رسول ﷺ کی پناہ میں آجانے کا نشان قرار دیا گیا ہے، اور ”شعار“ ان ہی امور کو کہتے ہیں جو اسلام کا مظہر اور نشان ہوں۔

اور جہاں تک گائے کے اسلامی ذبیحہ ہونے کی بات ہے تو اس کی حلت پر تمام امت کا اتفاق ہے (۳) قرآن مجید میں اس کی حلت صریحاً ثابت ہے (۴) آپ ﷺ نے قربانی گاؤ کی اجازت بھی دی ہے (۵) خود آپ ﷺ نے سیدنا عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر امہات المؤمنین کی جانب سے گائے کی قربانی فرمائی ہے (۶) اور آپ ﷺ کے حضور میں دیگر صحابہ کرام نے بھی، (۷) حضرت بریدہ کے پاس صدقہ کے طور پر گوشت آیا انہوں نے بطور ہدیہ خدمت اقدس میں پیش کیا تو آپ ﷺ نے تناول بھی فرمایا۔ (۸)

اور ”شعار اسلام“ میں کوئی تسامح اور اس کے ترک پر اتفاق جائز نہیں۔

دوسرے جیسا کہ مذکور ہوا ذبح گاؤ، نص صریح کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے اور جن امور کا جواز بذریعہ نص ثابت ہو، ان میں نہ صرف اعتقاداً بلکہ عملاً بھی اپنے آپ کے

(۱) قدوری: ۳۵، شرح مہذب: ۴۶۵، باب زکوٰۃ البقرہ (۲) صحیح بخاری، عن انس: ۵۶۱، باب فضل استقبال القبلة

(۳) علامہ دمیری شافعی: محل اکلہا بالاجماع، حیۃ الحيوان ”البقرہ“

(۴) ومن البقرۃ النین (الانعام: ۱۳۳)

(۵) نسائی عن جابر: ۴۴۲، باب ما تحول فی البقر فی الصحابا

(۶) مسلم عن جابر: ۳۳۱، باب جواز الاضراک فی الہدی واجزاء البدنة

(۷) نسائی عن عائشہ: ۳۶۶، باب اذا تحولت الصدقة

(۸) ابوداؤد: ۳۸۸، ط: دبی

اجازت دی ہے، واجب قرار نہیں دیا ہے، تو حکم الہی نازل ہوا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيَاطِينِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ

مُبِينٌ۔ (بقہ ۱-۲۰۸)

اے ایمان! اسلام میں پوری طرح داخل ہو جاؤ اور

شیطان کے نقش قدم کی پیروی نہ کرو کہ وہ تمہارا کھلا

دشمن ہے۔

گویا اس عمل کو شیطان کی پیروی اور اس کے نقش قدم پر

چلنا قرار دیا گیا۔

چوتھے، اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ آج اگر آپ مصلحین

اس کی اجازت دیدیں اور محض عملاً اس کے نہ کرنے سے اتفاق

کر لیں تو رفتہ رفتہ اعتقاداً بھی اسے ناجائز اور اس کے کھانے کو

معیوب سمجھا جانے لگے، یہاں تک کہ ایک بدعت جڑ پکڑ لے،

اس کی متعدد مثالیں ہندوستان کے مسلم سماج میں موجود ہیں،

نکاح بیوگان کو معیوب سمجھنا، تعدد ازواج کو غلط نظر سے دیکھنا،

ہندو عورتوں کی طرح سے سیندور وغیرہ کا رواج اور خود جن

مقامات پر ہندوؤں کی غالب ترین آبادی ہے، اور ذبح گاؤں پر مکمل

ممانعت ہے، مثلاً راجستھان، وہاں مسلمانوں میں بھی گائے

کے متعلق خاص جذبہ احترام جڑ پکڑ چکا ہے اور اگر خدا نہ خواستہ

ایسا ہو گیا تو پھر اصلاح آسان نہ ہوگی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ

حضرت مجدد الف ثانی نے اکبر کے سامنے جو مطالبات رکھے

تھے ان میں ایک ذبح گاؤں کی اجازت بھی تھی۔

لئے اس کے ترک کا ارادہ کر لینا درست نہیں، چنانچہ قرآن مجید

میں خود رسول اللہ ﷺ کو شہد نہ کھانے کی قسم کھانے پر تنبیہ کی گئی

ہے، حالانکہ یہ اعتقاداً تحریم نہ تھی، بلکہ صرف عملاً اس کے

استعمال نہ کرنے کا عہد تھا، "ایجاب مباح" کے موضوع پر ایک

گوشت تفصیل کے ساتھ "اباحت" کے تحت بحث کی جا چکی ہے۔

تیسرے "شعار کفر" ہے اور اکثر ادوار میں کفر و شرک کا

شعار دیا ہے، قرآن مجید خود شاہد ہے کہ بنی اسرائیل کو جس چیز

نے شرک کی طرف مائل کیا وہ "سامری کی سنہری" گائے ہی تھی،

پھر یہ تقدس ان کے دل میں اس قدر بیٹھ چکا تھا کہ ایک شخص کے

قاتل کا پتہ چلانے کے لئے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ

ذبح گاؤں کا حکم دیا گیا تو وہ شاید اسی وجہ سے مسلسل نال منول کی

راہ اختیار کرتے رہے، اور بالآخر اللہ تعالیٰ نے بھی ان سے ٹھیک

ویسی ہی سنہری گائے ذبح کرائی جو "سامری" کی "مصنوعی

گائے" سے صورت و شکل میں مشابہت رکھتی تھی (۱)۔ ہمارے

ہم وطن بھائیوں میں بھی قدیم زمانہ سے ذبح گاؤں کا ترک اور

اس کی مخالفت مذہبی شعار بن گئی ہے، اور ہے اور اتنے دنوں

سے ہے کہ خود ابوریحان بیرونی نے اپنے سفرنامہ ہند میں اس کا

تذکرہ کیا ہے۔ (۲)

اور کسی "شعار کفر" کو قبول کر لینا اور اس کا احترام کرنا جائز

نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اسلام قبول کرنے

کے بعد جب محض اس بنا پر اونٹ کا گوشت کھانے سے رکے

رہے کہ یہ تورات میں حرام ہے اور اسلام نے بھی صرف

(۱) سورہ بقرہ میں واقعات کی تفصیل موجود ہے

(۲) تحقیق مالی الہد للبیرونی، مطبوعہ: دائرة المعارف حیدرآباد

(رونا)



نکاح میں

کنواری لڑکی سے اس کا ولی نکاح کی بابت دریافت کرے اور جواب میں وہ رونے لگے تو یہ خاموشی کے حکم میں ہوگا اور خاموشی ہی کی طرح یہ رونا بھی نکاح پر رضامندی متصور ہوگی، ولی المنقذ الضحک والہکاء سکوت، بعض حضرات کی رائے ہے کہ چیخ چیخ کر روئے تو یہ اس نکاح سے انکار سمجھا جائے گا، اور دھیمی آواز میں روئے تو نکاح پر رضامندی، ولوبکت ان کان مع الصباخ فہو ردومع السکوت اجازۃ (۲)۔

دراصل اس کا تعلق عرف رواج سے ہے اس طرح رونا جو رواج خفگی کو بتلاتا ہو نکاح سے انکار سمجھا جائے گا اور ایسا رونا جو عرف میں انکار نہ سمجھا جاتا ہو رضامندی سمجھی جائے گی۔ نماز میں

نماز میں اگر بلا آواز اس طرح روئے کہ صرف آنسو ہے، لیکن آواز پیدا نہ ہو اور حروف نہ بن پائیں تو یہ رونا خوف خداوندی سے ہو یا درد اور تکلیف جسمانی کی وجہ سے، بہر حال مقصد صلوٰۃ نہیں، ہاں اگر آواز بلند ہو اور حروف بن جائیں تو اگر یہ جنت و دوزخ کے ذکر کی وجہ سے ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور جسمانی تکلیف کی بنا پر ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ (۳)

ان شرعی احکام و مصالح کے علاوہ سیاسی مصالح کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایسے مطالبات کو کسی قیمت پر قبول نہ کیا جائے، اس لئے کہ آج اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو کل اذان و نماز، اسلامی جلسوں اور تہواروں اور تقریبات کی نوبت آئے گی، پھر کچھ لوگ انھیں گے جو مطلقاً ہر زعمہ چیز کو ذبح کرنے اور قربانی کی مخالفت کریں گے اور مصلحت اور رفع فتنہ کی دلیل ہر شعار اسلامی کو مٹانے کا جواز پیش کرتی رہے گی۔

حیرت ہے کہ ہماری حکومت سیکولرزم اور غیر مذہبی مملکت ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور پھر بھی اس قسم کی پابندیاں عائد کئے ہوئی ہے، جو سراسر ہندوؤں کے مذہبی عقیدے پر مبنی ہے اور اسے معاشی تحفظ کا عنوان دے رہی ہے، نیز ہمارے ملک کے بڑے بڑے مصلحین و قائدین کا حال یہ ہے کہ انسان کی قیمتی جانوں اور معصوموں کی دن رات کی ہلاکت اور قتل و خون پر کبھی ان کی رگ اصلاح نہیں پھڑکتی اور نہ زبان بلیتی ہے، مگر تحفظ کاؤ کا مسئلہ اتنا اہم ہے کہ اس کے لئے پورے ملک کی مشنری متحرک ہو جاتی ہے، اور ان کے دل دھڑک اٹھتے ہیں، والی اللہ المشتکی۔

اسی پر ہمیشہ سے علماء ہند اور آخر دور میں خصوصیت سے حضرت مولانا سید ابوالحسن محمد سجاد اور حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا فتویٰ رہا ہے۔ (۱)

(۱) اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے امداد الفتاویٰ ۳، فتویٰ مولانا تھانوی و مرتبہ مولانا مفتی محمد شفیع میں رسالہ "الاعتصام بحبل شعالہ الاسلام" اور "فصلیۃ

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۸/۲

مقر لمانع تضحیۃ البقر ۵۷۶-۵۹۶ دیکھی جائے

(۳) فتاویٰ قاضی حان علی ہامش الہندیہ ۱۳۶/۱، جلد ۱، یہاں روئے کی وجہ سے کم سے کم دو حرف پیدا ہو جائیں تو نماز فاسد ہو جائے گی، الفقہ الاسلامی

۱۱/۲ موم کشاف القناع ۳۶۹/۱

مردہ پر رونا

کسی شخص کی موت پر رونا جائز اور درست ہے، چاہے تدفین سے پہلے ہو یا تدفین کے بعد، یہ شرطیکہ نوحہ، سبذ کو بی، داویلا اور ایسی باتوں کے ساتھ نہ ہو جو خلاف شرع ہوں اور جن سے قضاء خداوندی پر تھگی مفہوم ہوتی ہو، (۱) خود رسول اللہ ﷺ سے فرزند رسول حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات پر رونا ثابت ہے، البتہ نوحہ سے منع فرمایا ہے، رہ گئی وہ حدیث جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”مردہ پر اس کے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے“ ان المیت ليعذب ببكاء اہله علیہ (۲)۔ تو سلف صالحین کے نزدیک یہ اس شخص کی بابت ہے جو طریق جاہلیت کے مطابق اپنے رونے کی وصیت کر جائے۔



”بلغم“ کے معنی واضح ہیں۔

بلغم پاک ہے اور ناقض وضو نہیں

بلغم کی قے بھی سر کی جانب سے آتی ہے، اور کبھی پیٹ کی جانب سے، سر کی جانب سے بلغم کی جتنی بھی قے آئے، بالاتفاق اس وجہ سے وضو نہ ٹوٹے گا اور پیٹ کی جانب سے چڑھنے والی قے کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف رائے ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ قے اگر منہ بھر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، امام ابو حنیفہؒ

اور امام محمدؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا (۳) فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر ہے اور احتیاط امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ البتہ اگر بلغم کے ساتھ کھانا وغیرہ ملا ہوا ہو اور وہ منہ بھر ہو تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی وضو ٹوٹ جائے گا (۴) پھر فقہ کا یہ اصول ہے کہ جسم سے نکلنے والی جو چیزیں ناقض وضو نہیں ہوتیں وہ ناپاک بھی نہیں ہوتیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلغم ناپاک نہیں، ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک بھی بلغم کے پاک ہونے کے سلسلے میں وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے (۵) نیز بلغم کی قے سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔ (۶)



شرع اسلامی میں انسان اسی وقت تمام احکام کا مکلف اور پابند ہوتا ہے، جب وہ بالغ ہو جائے، اس لئے کہ بلوغ عام حالات میں فہم و شعور، جسمانی نشوونما اور صلاحیت کے ایک منزل تک پہنچ جانے کی علامت ہے، چنانچہ بالغ ہونے کے بعد حسب صلاحیت تمام عبادتیں اس پر فرض ہو جاتی ہیں، نکاح و طلاق، خرید و فروخت، ہبہ و وصیت، وقف و عاریت، اجارہ و کفالت وغیرہ جملہ معاملات میں وہ خود مختار ہو جاتا ہے، ناہائشی کی حالت میں باپ و ادا کے علاوہ کسی اور ولی کے نکاح کی صورت میں بالغ ہوتے ہی اسے اختیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے

(۱) ریمیۃ الدر المحنار: ۸۴/۲، الشرح الصغير: ۵۷۷/۱، معنی المحتاج: ۲۵۵/۱، المعنی: ۵۳۵/۲

(۲) ترمذی، عن عمر: ۱۹۵/۱، باب ما جاء فی کراهیۃ البکاء علی المیت

(۳) الفتاویٰ الہدیہ: ۶/۱

(۴) شرح الوفاہ: ۱۰، مطبوعہ نولکشور، کتاب الطہارۃ

(۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۲۶۹/۱-۲۷۰

(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۱۳۳/۱-۱۳۸

تو اس نکاح کو باقی رکھے، ورنہ رد کر دے اسے فقہ کی اصطلاح میں ”خیار بلوغ“ کہتے ہیں۔

(خیار بلوغ ہی کے ذیل میں اس کی تفصیل ذکر کی جائے گی)

علامات بلوغ

بلوغ کی ایک علامت تو مرد و عورت کے درمیان مشترک ہے اور وہ ہے بیداری یا نیند کی حالت میں انزال منی، کچھ علامتیں عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں، حیض (ماہواری) کا جاری ہو جانا اور حاملہ ہو جانا۔ (۱)

اس کے علاوہ امام ابو یوسفؒ نے زیر ناف سخت بال کے اُگ آنے کو بھی بلوغ کی علامت قرار دیا ہے، سخت بال سے مراد یہ ہے کہ صرف سبزہ نہ ہو، چھاتیوں کے ابھار کو بھی بعض حضرات نے عورتوں کے بلوغ کی علامت قرار دیا ہے، بعض فقہاء کے یہاں بغل اور مونچھوں کے بال کو بھی علامت بلوغ میں شمار کیا گیا ہے۔ (۲)

بلوغ کی عمر

اور اگر عام عادت کے لحاظ سے یہ علامات بروقت ظاہر نہ ہوں تو اب عمر کے اعتبار سے بلوغ کا فیصلہ کیا جائے گا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ۱۸ سال میں لڑکوں اور ۱۷ سال میں لڑکیوں کے بلوغ کا فیصلہ کیا جائے گا، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر دو کے لئے عمر بلوغ ۱۵

سال ہے (۳) اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۴)

در اصل اس مسئلہ کا تعلق ہر جگہ کے جغرافیائی اور موسمی حالات، غذا، ماحول اور معاشرت وغیرہ سے ہے اور فقہ سے زیادہ اس مسئلہ کا تعلق طب سے ہے۔

بلوغ کی کم سے کم عمر احناف کے نزدیک لڑکوں کے لئے ۱۲ سال ہے اور لڑکیوں کے لئے ۹ سال، اس سے کم عمر میں اگر بلوغ کا دعویٰ کریں تو معتبر نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ظاہری حالات اور قرائن سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہو اور اس صورت میں اس کے ساتھ تمام احکام بالقول جیسے ہوں گے۔ (۵)



یہ لفظ مختلف معنوں کیلئے بولا جاتا ہے، ”بناء فی الصلوٰۃ“ یعنی نماز کو از سر نو ادا کرنے کے بجائے ادا شدہ حصہ پر باقی نماز کی بناء رکھنا (۶) اور اعادہ کے بغیر اس کی تکمیل کر دینا ”بناء بمعنی عمارت“ اور ”بناء“ بمعنی بیوی سے ہمبستری و زفاف۔

درمیان نماز وضو ٹوٹ جائے

نماز میں اگر آدمی بالا راہ کوئی ایسی حرکت کرنے جس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً پیشاب، پانچخانہ، ریح خارج کرنا، بالقصد نکسیر کا خون جاری کر دینا، تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرنی ہوگی، یہی حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت بھی ہے جب صاحب

(۱) القدوری: ۹۳، کتاب المحصر، الفتاویٰ الہدیہ: ۹۰۲/۳

(۲) الجوہرۃ السیرۃ ۲، ۱۵۳؛ ایشیاء کے یہاں بھی مومنین نے زیر ناف علامت بلوغ ہے، حاشیہ الشرح الصغیر للصابی ۳۰۲/۳، المبران الکبریٰ ۸۸/۳

(۳) الفتاویٰ الہدیہ: ۹۰۲/۳

(۴) القدوری: ۹۳، المبران الکبریٰ: ۸۸/۳

(۵) کشاف اصطلاحات الفنون ۱۵۹۱

(۶) حوالہ سابق

نماز کے عمل کی وجہ سے تو وضو نہ ٹوٹا ہو، مگر کسی دوسرے آدمی کے عمل کے باعث وضو ٹوٹ جائے، جیسے بدن کے کسی حصہ میں زخم تھا۔ زخم کو کسی اور شخص نے دبا دیا، یہاں تک کہ اس سے خون بہہ پڑا، اب بھی وضو کے بعد نماز کا اعادہ کرنا ہوگا۔

ہاں اگر اپنے یا کسی دوسرے شخص کے عمل کے بغیر آپ سے آپ وضو ٹوٹ جائے، مثلاً پیشاب کا قطرہ بے اختیار ٹپک گیا، یا ریاح بلا ارادہ خارج ہوگئی تو وضو ٹوٹ جائے گا، مگر نماز فاسد نہ ہوگی اور اس کی گنجائش ہوگی کہ وضو کر کے دوبارہ باقی ماندہ نماز کو ادا کر لے، نماز کا اعادہ ضروری نہیں، اس کو پہلی نماز پر ”بناء“ کرنے سے فقہاء تعبیر کرتے ہیں، بلکہ یہ خود حدیث کی تعبیر ہے، مگر شرط یہ ہے کہ وضو کے لئے ضرورت سے زیادہ منافی صلوٰۃ کام نہ کرے، مثلاً جس قریب ترین جگہ پر پانی مل جائے وہاں وضو کر لے دور نہ جائے، استنجاء نہ کرے، وغیرہ اور اس کی بھی محض اجازت ہے، مستحب ہے کہ وضو کر کے از سر نو نماز ادا کر لی جائے۔ (۱)

اکثر فقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوگی، امام احمد سے ایک قول احناف کے مطابق بھی منقول ہے وعن احمد انه يتوضا ویسئ۔ (۲)

معذور نماز کے دوران صحت مند ہو جائے

اگر ایک آدمی نے نماز کی ابتدائی رکعات عذر کی بنا پر بیٹھ کر

پڑھیں، پھر طبیعت ایسی ہوگئی کہ کھڑا ہو کر نماز ادا کرے تو بعد کی رکعات کھڑا ہو کر ادا کر سکتا ہے، گویا حالت قیام کی نماز کی ”بناء“ حالت قعود کی نماز پر کی جاسکتی ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص اشارہ و ایما سے نماز ادا کر رہا تھا اور درمیان نماز وہ رکوع و سجدہ پر قادر ہو گیا تو اسے از سر نو نماز ادا کرنی ہوگی، یعنی رکوع و سجدہ والی نماز کی بناء اشارہ کی نماز پر نہیں ہو سکتی۔ (۳)

ضعیف قوی کی امامت نہیں کر سکتا

امام ابو حنیفہ کا ایک اصول یہ ہے کہ نماز میں ”قوی“ کی بناء ”ضعیف“ پر نہیں رکھی جاسکتی، یعنی قوی درجہ کی نماز مقتدی کی ہو اور ضعیف درجہ کی امام کی جس پر مقتدی کے نماز کی بناء ہوتی ہے، تو یہ بات درست نہ ہوگی، چنانچہ اسی بنا پر امام صاحب کے یہاں نفل پڑھنے والا فرض نماز پڑھنے والے، اشارہ سے نماز ادا کرنے والا رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز پڑھنے والے کی، اور معذور (جن کو خصوصی حالات کے تحت نواقض وضو پیش آنے کے باوجود اسی حالت نماز میں ادا کرنے کی اجازت ہے) صحت مند آدمی کی امامت نہیں کر سکتا۔ (۴)

عمارت کی بیع اور وقف

”بناء“ کا اطلاق ہر قسم کی عمارت پر ہوتا ہے، اگر کوئی شخص ”دار“ (گراؤنڈ) فروخت کرے تو ان حدود میں جو عمارتیں ہوں وہ بھی بیع میں داخل ہوں گی، گو کہ معاملہ کے وقت ان کا نام نہ لیا گیا ہو۔ (۵) عمارت ان چیزوں میں سے ہے جس کو وقف

(۲) المغنی ۱/۲۲۱

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ: ۱۳۸/۱

(۳) الفتاویٰ الہدیہ ۱/۷۰

(۴) خلاصۃ الفتاویٰ: ۱۳۶/۱، فقہاء کا اختلاف ”صلوٰۃ“ میں ذکر کیا جائے گا (۵) فتوری ۷۳، کتاب البیوع

کیا جانا درست ہے، البتہ یہ بات درست نہ ہوگی کہ عمارت تو وقف ہو جائے اور جس زمین پر وہ عمارت ہو اسے اپنے قبضہ میں رکھے اور وقف میں شریک نہ کرے، ایسی صورت میں ”وقف“ صحیح اور نافذ نہ ہوگا، اسی طرح زمین تو اجارہ یا عاریت کی ہو، مکان اپنا ہو اور اس مکان کو وقف کیا جائے یہ بھی درست نہ ہوگا۔ (۱)

عمارت کا اجارہ

عمارت کو کرایہ پر لگانا اور لینا بھی درست ہے اور کرایہ دار کو اختیار ہے کہ وہ کوئی مکان کرایہ پر لینے کے بعد چاہے تو خود رہے، یا کسی اور کو کرایہ پر دیدے، یا کسی اور کو ٹھہرائے، یا کوئی بھی ایسا کام لے جس سے مکان کی موجودہ ہیئت یا پائیداری وغیرہ متاثر ہونے کا اندیشہ نہ ہو، البتہ اگر کوئی مکان حاصل کر کے اپنے کرایہ دار سے زیادہ رقم اور کرایہ دار سے وصول کرے اور وہ کرایہ اسی نوعیت کا ہو جو خود ادا کر رہا ہے، مثلاً اس نے پچاس روپے میں مکان کرایہ پر لیا اور سو روپیہ اپنے کرایہ دار سے وصول کر رہا ہے تو اسے یہ مزید پچاس روپے صدقہ کر دینا چاہئے۔ (۲)

عمارت کا غصب

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ”اموال غیر منقولہ“ عمارت و زمین وغیرہ پر جبری قبضہ پر ”غصب“ کا اطلاق نہیں ہوتا، لیکن اگر زیر

دستی قبضہ کے بعد اس عمارت کو کوئی نقصان خود اس کے عمل یا رہائش کی وجہ سے پہنچ گیا تو اس کا ضامن اور ذمہ دار قرار پائے گا (۳) اور اگر کسی شخص نے زمین غصب کی اور اس پر کوئی عمارت بنادی تو غاصب کو کہا جائے گا کہ وہ اس عمارت کو اکھاڑ دے اور مالک کی زمین کو فارغ کر دے، اگر اس عمارت کے اکھاڑنے کی وجہ سے زمین کو نقصان پہنچ سکتا ہو تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ وہ عمارت کی وہ قیمت غاصب کو ادا کر دے، جو اکھاڑنے کے بعد تعمیری سامانوں کی ہو سکتی ہے۔ (۴)

عمارت رہن کے احکام

عمارت بہ طور ”رہن“ رکھی جاسکتی ہے، بہ شرطیکہ وہ متعین اور دوسروں کے حصہ سے علاحدہ ہو، مالک مکان کے سامان و اسباب کی وجہ سے معروف نہ ہو اور عمارت کسی اور چیز سے اس طرح متصل نہ ہو کہ وہ دوسری چیز بہ طور رہن نہ رکھی گئی ہو، مثلاً عمارت رہن ہو اور اس کی اصل زمین رہن نہ ہو، یہ صحیح نہیں ہے۔ (۵)

(بئی)



شاید یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ لڑکیوں کی فطری نزاکت اور تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسلام نے لڑکوں کے مقابلہ لڑکیوں کی پرورش اور ان کے ساتھ حسن سلوک کو زیادہ اہمیت دی ہے،

(۱) الفتاویٰ الہدیہ ۳/۳۱۸، الباب الثانی، فی مایحوز وقفہ و مالایحوز

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۵/۱۷۵-۱۸، باب مایحوز من الاجارۃ وما یکون خلافاً فیہا

(۳) فتاویٰ ۱۳۱، کتاب الغصب

(۴) حوالہ سابق ۱۳۳

(۵) رد المحتار والدر المختار ۵/۳۱۵-۳۱۶، باب مایحوز ارتھانہ و مالایحوز

آپ ﷺ نے فرمایا: ”جس کو دو لڑکیاں ہوں، وہ اس کو تعلیم دے اور بہتر طور پر اس کی تربیت کرے تو جنت میں اس کو میرے ساتھ ایسی رفاقت ہوگی جیسی یہ دو انگلیاں، ایک صاحب نے دریافت کیا، اگر ایک ہی لڑکی ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا، جب بھی، (۱) لڑکوں کے متعلق حدیث میں ایسی پیشین گوئی نہیں ملتی۔ اسلام سے پہلے لوگ لڑکیوں کی پیدائش پر افسردہ خاطر اور آزرده ہو جایا کرتے تھے، قرآن کریم نے اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

وَإِذَا بَشَّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا
ظَلَّ وَجْهُهُ مُسَوِّدًا وَهُوَ كَظِيمٌ. (الزفر ۲)
جب کسی کو اس کی لڑکی کی خبر دی جاتی ہے جو انہوں
نے خدا کے لئے تراش رکھا ہے تو ان کا چہرہ سیاہ
پڑ جاتا ہے اور وہ غصہ ہو جاتے ہیں۔

شاید یہی وجہ تھی کہ قدرتی طور پر پیغمبر اسلام ﷺ کی جو اولاد
زعمہ رہیں وہ سبھی خواتین تھیں اور آپ ﷺ نے ان کو وہ شفقت
و محبت عطا فرمائی جو کوئی باپ مشکل ہی سے اپنی اولاد کو دے سکتا
ہے، ام المومنین سیدنا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا (۵ نبوی م:
۵۸ھ) سے دریافت کیا گیا کہ آپ ﷺ سب سے زیادہ کس
سے محبت کرتے تھے؟ فرمایا فاطمہ رضی اللہ عنہا (متوفی ۱۱ھ)
سے، جب حضرت فاطمہ آئیں تو آپ ﷺ ان کے لئے
کھڑے ہوتے، ان کو اپنی جگہ پر بٹھاتے، ان کی پیشانی کا بوسہ

لیتے، غدیہ سے باہر کا سفر ہوتا تو سب سے آخر میں جن سے
آپ ﷺ کی ملاقات ہوتی وہ آپ ﷺ کی یہی صاحبزادی
ہوتیں اور سفر سے واپسی پر سب سے پہلے جن کے مکان تشریف
لے جاتے وہ بھی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوتیں۔

کفالت و پرورش

والدین پر لڑکوں کی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر لڑکیوں کی
کفالت اور پرورش ضروری قرار دی گئی، لڑکا بالغ ہو جائے اور
صحت مند اور کسب معاش کے لائق ہو جائے تو والدین پر اس کی
پرورش کی ذمہ داری نہیں، لیکن لڑکی بالغ بھی ہو جائے اور شادی
نہ ہوئی ہو، یا بیوہ ہو جائے یا شوہر طلاق دیدے تو اس کی تمام
ضروریات کی کفالت والدین کے ذمہ رہے گی۔ (۲)

پھر اسلام نے اس قسم کے سلوک کو بھی روا نہیں رکھا ہے کہ
لڑکوں کو لڑکیوں پر ترجیح دی جائے (۳) اور ان کے ساتھ امتیازی
سلوک روا رکھا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا جس کو لڑکی ہو وہ اس
کو زعمہ باقی رکھے، اس کے ساتھ حقارت کا معاملہ نہ کرے اور
لڑکوں کو اس پر ترجیح نہ دے تو اللہ تعالیٰ اس کو جنت میں داخل
فرمائیں گے۔

وہ معاشرہ جہاں لڑکیوں کو زعمہ دفن کیا جاتا ایک معمولی
بات تھی اور صنف نازک کا وجود بھی باعث تنگ و عار تھا، اسلام
نے ان کے حراج و مذاق میں ایسا تغیر پیدا کیا کہ ایک سفر کے
بعد آپ ﷺ مکہ سے واپس ہو رہے ہیں تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی

(۱) ترمذی، عن النس بن مالک ۱۳/۴، باب ما جاء فی النفقة علی البنات

(۲) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۵۸۵/۳، مبحث نفقة الاولاد

(۳) ابوداؤد، عن ابن عباس ۷۰۶/۳، کتاب الادب، باب فضل من حال یتامی

صاحبزادی حضرت امامہؑ کے حق پرورش کے لئے حضرت علیؑ، حضرت جعفرؑ اور حضرت زید بن حارثہؓ میں کنکاش ہو رہی ہے، حضرت علیؑ مدعی ہیں کہ امامہؑ میری چچا زاد بہن ہیں، حضرت جعفرؑ کہتے ہیں کہ یہ میری چچا زاد بہن بھی ہیں اور ان کی خالہ میری زوجیت میں ہیں اور حضرت زیدؓ کا کہنا ہے کہ حضرت حمزہؓ ان کے اسلام بھائی تھے، اس لئے وہ پرورش کے زیادہ حقدار ہیں، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے حضرت جعفرؑ کے حق میں فیصلہ فرمایا کہ خالہ ماں کے برابر ہوتی ہے۔ (۱)

نکاح

بالغ ہونے کے بعد اسلام نے بڑی حد تک لڑکی کو اس طرح خود مختار رکھا ہے کہ جس طرح لڑکوں کو وہ اپنے مال و جائیداد کی خود مالک ہوگی اور اپنے اختیارات اور تصرف میں مکمل طور پر آزاد ہوگی، اگر یتیم تھی تو بالغ ہونے (رشد - انشاء: ۶۰) کے بعد اس کا مال خود اس کے حوالے کر دیا جائے گا، انہی معاملات میں نکاح بھی ہے، نکاح میں بھی عورت پر کسی کی رائے اور پسند کو مسلط نہیں کیا گیا ہے، بلکہ خود اس کی پسند اور اجازت ہی سے اس کا نکاح ہو سکے گا، آپ ﷺ نے اس کی ہدایت دیتے ہوئے فرمایا: "البکر تستامر" کنواری لڑکی سے مشورہ کیا جائے گا، "لاتنکح الایم حتی تستامر" شوہر ویدہ عورت سے مئے نکاح کے لئے اجازت حاصل کی جائے گی (۲) ایک خاتون نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں

مقدمہ کیا کہ ان کے والد نے ان کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا ہے، تو آپ ﷺ نے اس نکاح کو کالعدم قرار دیا۔ (۳)
اگر لڑکی کفو میں جو حسب نسب، دین و اخلاق اور معاشی لحاظ سے اس کے خاندان کا ہم پلہ ہو، اور سماجی اعتبار سے ایسی اونچ نیچ نہ ہو کہ مستقبل میں ازدواجی زندگی میں، عدم توازن پیدا ہو جائے، نکاح کرنا چاہے تو اس کے سرپرستوں کو اس کا حق نہیں ہے، کہ وہ اس پر جبر اور دباؤ کا مظاہرہ کریں اور اس کو اس رشتہ سے باز رکھیں، قرآن مجید نے اس سلسلہ میں ہدایت دیتے ہوئے کہا ہے۔

ولا تعضلوهن ان ينکحن ازواجهن .

(البقرہ ۲۳۲)

اور ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کر لیں۔

البتہ چونکہ لڑکیوں کا دائرہ کار درون خانہ ہے اور وہ تجربات و شعور کم رکھتی ہیں، اس لئے اسلام نے یہ اخلاقی ہدایت بھی دی ہے کہ وہ اپنے سرپرستوں کے مشورہ کو نظر انداز نہ کریں اور اگر رشتہ میں خاندان، اخلاق، پیشہ و مشغولیت یا معاشی اعتبار سے اونچ نیچ کی شکل پیدا ہو جائے تو سرپرستوں کو اس بات کا حق دیا گیا ہے کہ وہ قاضی شریعت کے مشورہ سے اس نکاح کو منسوخ کرادیں۔

و اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو

(۱) مسلم عن ابن عباس: ۴۵۵/۱ باب استئذان النیب فی النکاح بالنطق والیکر بالسکوت

(۲) بخاری، عن ابی ہریرۃ ۴۷۱۲/۲ باب لا ینکح الاب وغیرہ البکر والنیب الامرضاها، عن خمساء بنت حدام

(۳) الہدایہ ۳۰۰/۲

فللاولیاء ان یفرقوا بینہما۔ (۱)

اور جب عورت غیر ہمسر سے نکاح کر لے تو سرپرستوں کو حق ہے کہ وہ دونوں میں تفریق کرا دے۔

یہ مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک عورت اپنا نکاح خود نہیں کر سکتی، بلکہ اولیاء ہی اس کا نکاح کریں گے۔ (۲)

اور اگر نابالغی کی حالت میں لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور سرپرست (ولی) نے کر دیا ہو یا باپ اور دادا ہی نے کیا ہو، لیکن وہ اپنے اختیارات کے غلط استعمال اور معاملات کی ناتجربہ کاری میں معروف ہوں (معروف بسوء الاختیار) تو بالغ ہونے کے بعد لڑکیوں کو اس بات کا اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اپنے سرپرست کا کیا ہوا نکاح مسترد کر دیں، فقہ کی اصطلاح میں اس کو ”خیار بلوغ“ کہتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے لفظ ”خیار“ ملاحظہ ہو)

میراث

میراث میں بیٹی کی تین حالتیں ہوتی ہیں، اول یہ کہ وہ تنہا ہو، اس کے ساتھ بھائی بہن نہ ہوں، ایسی صورت میں متروکہ جائیداد کا نصف حصہ اس کو ملے گا۔

دوم یہ کہ اس کے ساتھ بھائی نہ ہوں، البتہ وہ خود دو یا اس سے زیادہ بہنیں ہوں، ایسی صورت میں والدین کے متروکہ میں دو تہائی بیٹیوں میں تقسیم ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ بھائی بھی ہو، اب اس طرح متروکہ جائیداد تقسیم ہوگی کہ بیٹیوں کا حصہ بمقابلہ بیٹیوں کے دو گنا اور بیٹیوں کا بمقابلہ بیٹیوں کے نصف ہوگا۔ (۳)

یہ تینوں صورتیں قرآن مجید کی اس آیت سے صراحتہً ثابت ہیں۔

یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن لساء فوق اثنتین فلہنثلثا ماترک وان کانت واحدة فلہا النصف۔

(نہ۔۱۰)

اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری اولاد کی بابت حکم دیتا ہے کہ لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر ہے، اور اگر دو سے زیادہ عورتیں ہی ہوں تو وہ متروکہ کے دو تہائی کی حقدار ہیں اور اگر تنہا ایک ہوں تو نصف کی۔ تاہم بیٹیاں ان رشتہ داروں میں ہیں جو کسی طور پر میراث سے محروم نہیں ہوتیں۔

کچھ لوگ اس تقسیم کو غیر منصفانہ کہتے ہیں، مگر یہ وہی لوگ کہہ سکتے ہیں جن کا ذہن یا تو اسلام کے بارے میں پہلے سے صاف نہ ہو، یا وہ اسلام کے مجموعی نظام حیات سے واقف نہ ہوں۔

اسلام نے بیوی کی پرورش، بال بچوں کی کفالت غریب ماں باپ کی ضروریات کی تکمیل اور بعض حالات میں نابالغ بھائی بہن کی تعلیم و تربیت کا سارا بار تنہا مرد پر رکھا ہے اور عورت کو ان تمام ذمہ داریوں سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، عورت پر اصولاً کسی قسم کی کوئی معاشی ذمہ داری نہیں رکھی گئی ہے، اس لئے

فطری بات ہے کہ عورت کے مقابلہ مرد کا حصہ زیادہ رکھا جانا چاہئے تھا، اس کے علاوہ وراثت کی تقسیم میں بظاہر اس فرق کے باوجود عملاً لڑکی ہی کی زیادہ رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، مثلاً فرض کر لیجئے کہ ایک شخص کا انتقال ہو گیا اور اس نے ایک لڑکی اور ایک لڑکا چھوڑا، مرنے والے کی متروکہ جائیداد تین ہزار تھی، اب لڑکے کو دو ہزار اور لڑکی کو ایک ہزار ملا، جب لڑکی کا نکاح ہوگا تو اس کو دو ہزار روپے بطور مہر مل جائیں گے اور لڑکے کو دو ہزار روپے بطور مہر دینا پڑے گا اس طرح لڑکے کے پاس عملاً کچھ باقی نہیں رہا اور لڑکی کو اتنی رقم حاصل ہوگئی جو پوری متروکہ جائیداد کے مساوی ہو سکتی ہے۔

ہبہ

یہ حکم وراثت کا ہے، اگر والدین اپنی حیات میں اپنی اولاد کو جائیداد ہبہ کرنا چاہیں تو آیا وراثت ہی کے تناسب سے لڑکی کے مقابلہ لڑکوں کو دو ہزار حصہ دیا جائے گا، یا لڑکوں اور لڑکیوں کو مساوی حصے دئے جائیں گے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، مالک اور صحیح تر روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک دونوں کو مساوی حصے دئے جائیں گے، لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان ہبہ کی مقدار میں تفریق مناسب نہیں، امام احمد، امام محمد اور ایک روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک موت کے بعد وراثت کی تقسیم میں لڑکوں اور لڑکیوں کے حصوں میں جو فرق رکھا گیا ہے، زندگی میں ہبہ کیا جائے تب بھی یہی فرق باقی رکھا جائے گا۔ (۱)

”بیٹی“ باپ کے لئے معمر ہے اور پردہ، سفر، حرمت نکاح

وغیرہ میں اس کے وہی احکام ہیں جو دوسرے محرم رشتہ داروں کے ہیں۔ ”نسبی بیٹی“ کے علاوہ فقہ اسلامی کی رو سے بیٹی کی دو اور قسمیں ہیں، جن کے بعض احکام نسبی بیٹی کی طرح ہیں اور بعض مختلف۔

رضاعی بیٹی کے احکام

”رضاعی بیٹی“ وہ ہے جو کسی عورت کا دودھ پی لے، اب وہ اس عورت کی اور اس کے واسطے سے اس کے شوہر کی جس کی وجہ سے اس کے تھن میں دودھ آیا ”بیٹی“ ہو جائے گی۔ اس رشتہ کی وجہ سے نفقہ و وراثت کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا، بلکہ صرف پردہ اور حرمت نکاح میں اس کی حیثیت ”بیٹی“ کی ہوتی ہے، وہ اپنے رضاعی باپ اور اس کے اصول یعنی دادا وغیرہ پر اور رضاعی ماں کی وجہ سے اس کے بیٹوں اور اولاد کی اولاد پر حرام ہو جاتی ہے، اسی طرح ”رضاعی باپ“ کے بھائی اس کے چچا قرار پائیں گے۔

(دیکھئے: رضاعت)

سوتیلی بیٹی کے احکام

”رہبہ“ یعنی ”سوتیلی بیٹی“ درحقیقت بیٹی ہوتی ہی نہیں ہے، اسی لئے اصلاً نہ اس کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر ہے، نہ وہ اپنے سوتیلے باپ کے مال سے وراثت پائے گی، نہ اسے براہ راست اس لڑکی کے متروکہ سے حصہ ملے گا، البتہ چونکہ اس لڑکی کی ماں اس شخص کی منکوحہ ہوتی ہے، اس لئے وہ اس پر حرام ہوگی۔ تاہم سوتیلی بیٹی اسی وقت حرام ہوگی جب کہ اس کی ماں سے دخول کر چکا ہو، اگر دخول سے پہلے ہی علاحدگی

(۱) ملاحظہ ہو: المغنی: ۳۸۸/۵، رحمة الامة: ۲۳۶، اور بھی زیادہ ترین انصاف ہے۔ ۱۲، خالد

ہو جاتی ہے، ۳۵۵ تا ۳۵۶ اونٹ میں ایک ”بنت مخاض“ بہ طور زکوٰۃ واجب ہے (۲) یہ بھی فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

(بھنگ)



دواء بھنگ کھانا

ایک خاص قسم کا پھل ہوتا ہے جس کے کھانے سے نشہ پیدا ہوتا ہے۔

صاحب کفایہ نے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے اس شخص کی طلاق کے بارے میں سوال کیا گیا جو بھنگ کھا کر نشہ میں مبتلا ہو جائے اور اسی حالت میں طلاق دیدے، امام صاحب نے جواب دیا کہ اگر وہ بھنگ کو بھنگ سمجھ کر کھائے اور پھر یہ نوبت آجائے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ (۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ مسکر اور نشہ آور ہونے کی بنا پر بھنگ کا استعمال درست نہیں ہے، البتہ دواء اس کا استعمال درست ہوگا، جیسا کہ ذیل کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

بھنگ کھا کر طلاق دیدے؟

بھنگ کی وجہ سے نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ — اس سلسلہ میں ذرا تفصیل ہے، اگر بھنگ کا استعمال دواء کیا گیا، پھر اس سے نشہ پیدا ہوا اور اس نے طلاق دیدی تو طلاق واقع نہ ہوگی ”لو ذهب عقله من دواء لم

ہو گئی تو وہ اس مرد کیلئے حلال ہوگی۔ (۱) پھر اسلام نے قانونی طور پر مرد کو اس کی سوتیلی بیٹی کی کفالت کی ذمہ داریوں سے بری رکھا ہے، لیکن اس کے قلب و ضمیر کو یہ دعوت بھی دی ہے کہ ایسی یتیم و بے سہارا لڑکیاں تمہاری پرورش و پرداخت میں ہونی چاہئیں اور تم کو اپنا دست رحم ان کے سروں پر رکھنا چاہئے، قرآن مجید نے ”فی حجبہم“ (نساء: ۲۳) کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔



لغوی معنی ہیں ”دودھ والی کی بیٹی“، یہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس نے دو سال مکمل کر لئے ہوں اور تیسرے سال میں قدم رکھا ہو، اس لئے کہ عادتاً ایک بچہ کے دو سال مکمل کرنے تک اس کی ماں دوسرا بچہ جننے کے بعد ”دودھ والی“ ہو جاتی ہے، مگر کسی آدمی کے پاس ۳۶ تا ۳۵ اونٹ ہوں تو بہ طور زکوٰۃ کے ایک ”بنت لاین“ ادا کرنا ہوگا (۲) فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

(ایک سالہ اونٹنی)



لغوی معنی ہیں ”حاملہ کی بیٹی“، اصطلاح میں وہ اونٹنی مراد ہوتی ہے جو ایک سال مکمل کر کے دوسرے سال میں قدم رکھے، اس لئے کہ بچہ کے ایک سال کی تکمیل تک اس کی ماں عموماً حاملہ

(۱) ولاہیت امراتہ النبی دخل بها، الہدایہ ربع دوم: ۲۸۸

(۲) ترمذی عن سالم بن ابیہ: ۳۶۱-۳۵، باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل و النعم

(۳) لغوی: ۳۳

(۴) الکفایہ علی الہدایہ: ۴۲، کتاب الطلاق، خلاصۃ الفتاوی: ۵/۳، الجنس الاول

تطلق“ (۱) اسی طرح اگر کسی نے بھنگ کے استعمال پر مجبور کر دیا، یا وہ خود کسی وجہ سے اس پر مجبور اور مضطر ہو گیا تو اب بھی اہل کے نشہ میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ فخر الاسلام بزدلی کے الفاظ میں ”سکر مباح“ ہے۔ (۲)

لیکن فقہاء کی بعض عبارتیں ایسی بھی ہیں کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بھنگ کے نشہ کی طلاق مطلقاً واقع نہیں ہوگی، چنانچہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ اور امام طحاویؒ کی اس رائے پر کہ نشہ کی طلاق مطلقاً واقع نہیں ہوتی، فرماتے ہیں:

فصار كزواله بالبنج والدواء. (۳)

پس شراب پی کر عقل کا زائل ہو جانا ایسے ہی ہے جیسے بھنگ اور دوا کی وجہ سے عقل کا زائل ہو جانا۔

علامہ طاہر بخاری لکھتے ہیں:

والذي شرب الدواء مثل البنج فتغير عقله لا يقع. (۴)

جس نے دوا پی، جیسے بھنگ اور اس کی عقل زائل ہو گئی (پھر اس نے طلاق دی) تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور فتاویٰ عالمگیری میں ”تہذیب“ نامی کتاب کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

اجمعوا انه لو سكر من البنج ، لا يقع طلاقه

واعتاقه. (۵)

اس پر اتفاق ہے کہ بھنگ سے نشہ پیدا ہو گیا تو اس کی نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ اس کی آزادی نافذ ہوگی۔

عالمبائے آخرین فقہاء کی رائے بدل گئی تھی اور وہ اس کے از راہ نشہ بہت زیادہ استعمال کی وجہ سے ایسے شخص کی طلاق کو بھی واقع قرار دیتے تھے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں مذکورہ مسئلہ کے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

ومن سكر من البنج يقع طلاقه وبحد
لفشو هذا الفعل بين الناس وعليه الفتوى
في زماننا. (۶)

جس کو بھنگ سے نشہ آ گیا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی اور لوگوں کے درمیان اس کے عام ہو جانے کی وجہ سے شراب نوشی کی سزا بھی جاری ہوگی اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔

اس طرح فتویٰ تو اس کی طلاق ہو جانے ہی پر ہے اور ائمہ اربعہ کے نزدیک رائج نشہ حرام کی طلاق کا واقع ہو جانا ہی ہے۔ لیکن فقہاء احناف میں طحاوی، کرخی اور شوافع میں حرانی کو اس سے اختلاف ہے۔ (۷)

(تفصیل سکران کے تحت مذکور ہوگی)

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ: ۷۴۳

(۲) الکفایہ علی الہدایہ ۳۶۲، وکذا مستفاد من الفتاویٰ الہدیہ: ۳۸۷۳، فصل لیمن يقع طلاقه

(۳) الہدایہ ۳۳۸۷۳، کتاب الطلاق، الجہد الاول

(۴) الفتاویٰ الہدیہ: ۳۸۷۳

(۵) حوالہ سابق

(۷) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۳۶۶۷

بندوق

(بندوق)

ایک درہم کو بھی کہتے ہیں، سخت اور خشک پائخانہ کو بھی اور گول ڈھیلے کو بھی، جس کو پھینکا جائے۔ (۱)

پہلے زمانہ میں جو بندوق استعمال کی جاتی تھی، اس کی حیثیت اور قوت کا اس کے اس معنی ہی سے اظہار ہو جاتا ہے، اسی لئے فقہاء حنفیہ نے بندوق کو آلات جارحہ میں شمار نہیں کیا ہے، بلکہ ان آلات میں رکھا ہے جن کے ذریعہ محض چوٹ لگائی جاسکتی ہے، بتدریج بندوق کی گولیوں کی وضع بدلتی رہی، یہاں تک کہ اس کیلئے "بارودی" گولیوں کا استعمال شروع ہوا جس نے اس کی قوت میں زیر دست اضافہ کر دیا، اس لئے موجودہ بندوق کو اس زمانہ کی بندوقوں پر قیاس کرنا درست نظر نہیں آتا، اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل نکات کو سامنے رکھنا چاہئے۔

۱۔ یہ بات ظاہر ہے کہ شریعت کا منشاء ذبح کے ذریعہ جانور کے جسم میں موجود اس خون کو بہانا اور اس کو اچھی طرح خارج کر دینا ہے، جو رگوں میں گردش کرتا ہے، گلا گھونٹے ہوئے (مختفہ)، چوٹ کھا کر مرے ہوئے (موتوڈہ) جانوروں کی حرمت اسی لئے ہے کہ اس میں یا تو خون کا اخراج نہیں ہوتا، یا پوری طرح نہیں ہو پاتا، بندوق کے ذریعہ مشاہدہ ہے کہ اس کے وار سے پوری طرح خون کا اخراج ہوتا ہے، جبکہ فقہاء نے خون کے معمولی اخراج کو بھی جانور کی حلت کے لئے کافی تصور کیا ہے، جانور کے کھر اور سینک پر تیر لگے تو ظاہر ہے خون کا اخراج ہو بھی تو

کم ہی ہوگا، مگر فقہاء ایسے جانور کو بھی حلال قرار دیتے ہیں فان اصاب السهم ظلفها او قرنھا فادعی حلتہ۔ (۲)
۲۔ بعض فقہاء نے ایسی بندوقوں کے شکار کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً "بندوقہ رصاص" (بارودی بندوق) علامہ درودی مالکی لکھتے ہیں: اما صیدہ بالرصاص فیوکل بہ لا نہ اقویٰ من السلاح۔ (۳)

۳۔ بندوق کی بارودی گولیوں کی ایجاد کے بعد اس کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے، جہاں کچھ لوگوں نے اس کے شکار کو حرام قرار دیا وہیں بعض اہل علم نے مقصد ذبح پر نظر کرتے ہوئے اس کی حلت کا فتویٰ دیا۔

حاصلہ ان الصید ببندق الرصاص لم یوجد فیہ نص للمتقدمین لحدوث الرمی بہ بحدوث البارود فی وسط المائۃ الثانیۃ واختلف فیہ المتأخرون، فمنہم من قال بالمنع قیاساً علی بندق الطین ومنہم من قال بالجواز کابی عبد اللہ القروی وابن غازی وسید عبدالرحمن الفارسی لمالیہ من انہار الدم والا جہاض بسرعة الذی شرعت الذکاة لاجلہ۔ (۴)

حاصل یہ ہے کہ محترّے کے بندوق سے شکار کے سلسلے میں حنفیہ کی صراحت موجود نہیں، اس لئے کہ بندوق کے ذریعہ بارودی گولیوں کا پھینکا

(۲) خلاصۃ الفتاوی: ۳۹۲/۳

(۳) حاشیہ الشرح الصغیر: ۱۶۲/۲

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۳۶/۱

(۲) الشرح الصغیر: ۱۶۲/۲



درمیانی (وسطی) اور چھوٹی انگلی (خنصر) کے درمیان کی انگلی کو ”بنصر“ کہتے ہیں، کوئی شخص اگر کسی کی یہ انگلی کاٹ ڈالے تو اس کی دیت بھی وہی دس اونٹ ہے، جو عام انگلیوں کی ہے۔ (۲)

(الو)



الو کے فقہی احکام

مشہور پرندے کا نام ہے، جسے ”الو“ کہتے ہیں، ہمارے ملک ہندوستان میں بھی اور عربوں میں بھی زمانہ قدیم سے یہ تصور موجود ہے کہ یہ شخص پرندہ ہے، اسلام نے اس کی نفی کی ہے، اسلام میں خلقی طور پر شخص اور بدفالی کا کوئی تصور نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا طیورۃ“ پرندوں سے شخص لینا غلط ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں، یہ ان جانوروں میں ہے جن کا کھانا امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں حلال اور امام شافعیؒ کے یہاں حرام ہے (۳) اور جن جانوروں کا کھانا حلال ہے، اس کا جھوٹا پاک ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ان کے پیشاب پائخانہ اسی طرح ناپاک ہیں، جس طرح دوسرے جانوروں کے۔

(پیشاب)



انسانوں کا پیشاب ناپاک ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا پیشاب بھی ناپاک ہے، احناف کے یہاں اسی لئے یہ

آٹھویں صدی کے وسط میں شروع ہوا ہے اور متاخرین کا اس میں اختلاف ہے، بعضوں نے مٹی کی گولی پر قیاس کرتے ہوئے اس کے شکار کو بھی ناجائز کہا ہے، اور بعض حضرات جیسے ابو عبد اللہ قردوی، ابن عازی اور سید عبد الرحمن فارسی اس کے شکار کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس میں خون کا بہنا اور بہ سرعت جان کا نکلنا پایا جاتا ہے، جس کے لئے ذبح کا طریقہ مشروع ہوا ہے۔

۳- موجودہ زمانہ کے وہ اہل علم جن کی قدیم مآخذ کے ساتھ جدید حالات پر بھی نظر ہے، بندوق کے شکار کو حلال و جائز قرار دیتے ہیں، ڈاکٹر وہبہ زحیلی جو ممتاز عرب علماء میں ہیں، فرماتے ہیں:

اما السلاح فيشترط ان يكون محددا كالرمح والسهم والسيف والبارود ونحو ذلك. (۱)

تھیارد حاردار ہو، جیسے نیزہ، تیر، تلواریں اور بارود، وغیرہ۔

اس لئے راقم الحروف کا رجحان اسی طرف ہے کہ موجودہ وضع کی بندوق کے شکار کو درست ہونا چاہئے، تاہم یہ میری شخصی رائے ہے، فتویٰ نہیں، اس لئے عمل اسی پر کیا جائے جو جمہور کی رائے ہے ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا۔ (بندوق کے ذریعہ قتل اور بندوق کے ذریعہ قصاص سے متعلق احکام ”قتل“ اور ”قصاص“ میں مذکور ہوں گے)

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷۰۳

(۲) ہدیہ ۲۶/۲

(۳) المعبران الکبریٰ ۱۵/۲، کتاب الاطعمہ، علامہ ہر بخاری نے بھی حرام جانوروں کی مفصل فہرست میں ”بوم“ کا ذکر نہیں کیا ہے، خلاصۃ الفتاویٰ ۳۰۴/۳،

لیکن شیخ عبد الرحمن بخاری کا بیان ہے کہ احناف کے سوا دوسرے فقہاء کے یہاں حرام ہے، الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۱۲

لڑکوں اور لڑکیوں کے پیشاب کے متعلق حدیث میں وارد ہوئے ہیں۔ (۴)

امام احمد سے ایک رائے یہ بھی منقول ہے کہ شیر خوار لڑکے کا پیشاب پاک ہے۔ (۵)

بہائی (ایک گمراہ فرقہ)

”بہائی“ ایک گمراہ فرقہ ہے، جو مرزا حسین علی بہاء کی طرف منسوب ہے، یہ ایران کے علاقہ مازندران کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا، روس اور روسی حکمرانوں سے اس کے خاندان کے گہرے مراسم تھے، ۱۲۶۰ھ ۱۸۴۳ء میں جب کہ اس کی عمر ۲۷ سال تھی ایک اور مدعی نبوت ”باب“ کے دین میں داخل ہو گیا تاہم اپنی بزدلی کی وجہ سے کبھی ان معرکہ آرائیوں میں شرکت کی جرأت نہ کر سکا، جو بابیوں اور ایرانی فرمانراؤں کے درمیان پیش آئی، بلکہ تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ ہمیشہ اس نے روس کے چشم دابر پر مسلمانوں میں تفریق کا کام انجام دیا، ۱۸۵۳ء میں چار ماہ جیل کاٹنے کے بعد بغداد جلاوطن کر دیا گیا، ۲۸ مئی ۱۸۹۲ء کو انتقال ہوا۔

بہاء کی متعدد کتابیں ہیں، جو عموماً صرف پانچ دس ورق کی ہیں، اس کی سب سے اہم کتاب ”الاقدس“ ہے جو بہائیوں کے عقیدہ میں تمام آسمانی کتابوں کے لئے ناسخ ہے، صرف ۲۲ صفحات کی ہیں، ان کے یہاں صبح، دوپہر اور شام میں تین

دونوں نجاست غلیظہ کے زمرہ میں ہیں۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے، امام مالک و احمد کے نزدیک ان کا پیشاب پاک اور امام ابو حنیفہ و شافعی کے یہاں ناپاک ہے، (۱) اسی اختلاف کی بنا پر احناف کے یہاں ان جانوروں کے پیشاب کو ”نجاست خفیہ“ شمار کیا گیا ہے۔ (۲)

پیشاب اگر ایسی چیزوں میں لگ جائے کہ جن کے اندر اس کو جذب کر لینے کی صلاحیت ہے جیسے کپڑے اور چمڑے تو وہ اس کے بغیر پاک نہ ہوں گے کہ ان کو دھویا جائے، البتہ اس سے زمین مستثنیٰ ہے کہ زمین خشک ہو جائے تو پاک ہو جائے گی، اور اگر ایسی چیز میں پیشاب لگ جائے جو سیال مادہ کو اپنے اندر جذب نہیں کر سکتا، جیسے آئینہ، یا انسانی جسم، تو صرف پونچھ دینا بھی پاکی کے لئے کافی ہوگا۔ (۳)

پیشاب کے متعلق فقہاء کے درمیان ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ شیر خوار بچوں اور بچوں کے پیشاب کا حکم یکساں ہوگا یا ان میں کچھ فرق ہے؟ یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ پیشاب دونوں ہی کے ناپاک ہیں، البتہ پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک بچوں اور بچیوں دونوں کے پیشاب دھوئے جائیں گے، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بچوں کے پیشاب پر پانی چھڑک دینا (رش) کافی ہے لیکن بچیوں کا پیشاب پوری طرح دھویا جائے، یہ اختلاف دراصل ان الفاظ کے اختلاف پر مبنی ہے جو

(۱) رحمة الامة، المعنی ۳۱۳/۱

(۲) الهدایہ مع الفتح ۳۵۱، باب الانجاس

(۳) المعنی ۳۱۵/۱

(۴) ہدایہ ۵۵-۵۶، باب الانجاس

(۵) رحمة الامة ۹

نمازیں ہیں اور ہر نماز میں تین رکعت، نماز میں جماعت حرام ہے، بہائیوں کے یہاں ۱۹ ماہ اور ہر ماہ ۱۹ دن کے ہوتے ہیں، آخری ماہ کا نام "علاء" ہے جس کا روزہ فرض ہے، لیکن روزہ میں بھی جماع کی اجازت ہے، بہائیوں کے یہاں اسی طرح کے مضحکہ خیز احکام ہیں، یہ زندیق و کافر ہیں اور ان کا وہی حکم ہے، جو عام کافروں کا ہے۔ (۱)

(چوپایہ)



ان جانوروں کو کہتے ہیں جو چار پاؤں والے ہوں، چاہے خشکی کا جانور ہو یا پانی کا (۲) بعض حضرات کی رائے یہ کہ وہ تمام ہی جانور بھیڑ ہیں جن میں نطق اور بولنے کی صلاحیت نہیں، البتہ اس سے درندہ جانور اور پرندے مستثنیٰ ہیں کہ ان کو بھیڑ نہیں کہا جائے گا۔ (۳)

حلال و حرام چوپائے

بہائم کی حلت و حرمت کے سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جتنے بھی درندہ جانور ہیں وہ حرام ہیں، اور درندہ جانور وہ ہیں جو شکار کیلئے اپنے سامنے کے دانتوں کا استعمال کریں، جسے عربی زبان میں "ناب" کہتے ہیں، جیسے شیر، چیتا، کتا، بھیڑیا وغیرہ (۴) اور یہ حرمت اس کی اخلاقی دناءت، درندگی، چیر پھاڑ، بے رحمی

وغیرہ کی وجہ سے ہے۔ (۵)

اس کے علاوہ وہ جانور جو عذاب کے طور پر کسی قوم کی صورت مسخ کر کے بنائے گئے، مثلاً سور اور بندر، اور جو اپنی بیوقوفی اور خساست میں مشہور ہے، جیسے گدھا، ان کو بھی حرام قرار دیا گیا، اور وہ بھی جو صرف نجاست ہی کو اپنی غذا بنائے رہتے ہیں (۶) چنانچہ وہ اونٹ جو نجاست کو اپنی غذا بناتا ہے، امام ابو حنیفہ اور دوسرے فقہاء کے یہاں اس کا کھانا مکروہ اور امام محمد کے یہاں حرام ہے (۷) گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہ کے یہاں مکروہ ہے۔ (۸)

جو جانور بحری ہیں اور ان کی پرورش پانی میں ہوتی ہے، امام ابو حنیفہ کے یہاں ان میں صرف مچھلی حلال ہے، کوئی بحری چوپایہ حلال نہیں۔ (۹)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "بحر")

چوپایہ کے ساتھ بدفعی

فقہاء نے بہائم کے ساتھ انسان کے بدفعی کرنے کے مسئلہ پر گفتگو کی ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے، لیکن خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ ہے کہ ایسے شخص پر حد جاری نہیں کی جائے گی، امام ترمذی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: البہائیہ، نقد و تحلیل، از احسان الہی ظہیر

(۲) رد المحتار: ۱۹۴/۵، کتاب الذمات، البتہ پروردہ درندہ کو بھیڑ نہیں کہتے، والہیمة مالا نطق له، لكن خص فی التعارف بما عدا السباع والطيور.

(۳) کشف اصطلاحات الفنون: ۱۸۱-۱۵

(۵) حجة الله البالغہ ۱۶۶/۲، الحيوانات التي لا تؤكل

(۷) المہران الکبریٰ: ۶۶/۲، کتاب الاطعمہ

(۹) ہدایہ: ۳۹۷/۲

(۲) لا يؤكل كل ذي ناب من السباع، خلاصة الفتاویٰ: ۳۰۴/۳

(۶) حوالہ سابق

(۸) رد المحتار: ۱۹۴/۵

منسوب اس قول کو زیادہ قرین صواب قرار دیا ہے (۱) چنانچہ عام فقہاء کی یہی رائے ہے کہ ایسے شخص کی قاضی اپنی صواب دید سے مناسب سرزنش کرے گا (۲) البتہ مستحب ہے کہ اس جانور کو ذبح کر دیا جائے اور اس کا گوشت جلا دیا جائے، اور کھایا نہ جائے، کیونکہ اگر جانور موجود رہے تو اس کی وجہ سے لوگوں کی انگشت نمائی ہوگی اور اس طرح سماج میں ایک برائی کی تشہیر ہوگی (۳) ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر جانور خود اس کی ملکیت میں نہ ہو تب بھی اُسے ذبح کر دیا جائے اور وہ جانور کے مالک کو تاوان ادا کر دے۔ (۴)

(شب خون)

رات میں دشمن پر اچانک حملہ آور ہونے کو کہتے ہیں (۵) چونکہ جنگ اعتبار سے دشمن کی شاطر بازی کا جواب دینے کے لئے کبھی کبھی اس قسم کے خفیہ راتوں رات حملے (شب خون) ضروری ہو جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے، ایسا بن سلمہ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضور ﷺ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی کمانڈ میں ہمیں مشرکیں پر اس قسم کے حملہ کے لئے بھیجا اور ہم نے کیا، اس شب ہمارا شناختی کوڈ "امت امت" تھا (۶) — مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کی جنگ ان ہی لوگوں سے کی جائے گی جن سے معاہدہ امن نہ ہوا ہو۔

بیان (أصول فقہ کی ایک اصطلاح) ابو بکر صریفی شافعی کہتے ہیں کہ "بیان" تعریف کو کہتے ہیں، اور تعریف سے مراد یہ ہے کہ جو چیز ابہام و اشتباہ کے درجہ میں ہو، اس کو واضح اور روشن کر دیا جائے (۷) ابو عبد اللہ المہر می کے نزدیک بیان ایسا علم ہے کہ جو دلائل سے حاصل ہو، (هو العلم الحاصل من الدلیل) قاضی ابو بکر، امام غزالی، ابو ہاشم ابو الحسین بصری اور اکثر معتزلہ کے نزدیک بھی دلیل ہی کا دوسرا نام بیان ہے، اور آدمی نے اس کو ترجیح دیا ہے (۸) جرجانی نے لکھا ہے، کہ بولنے والا سننے والے کے سامنے اپنی مراد واضح کر دے، اسی کو بیان کہتے ہیں۔ (۹)

بیان کے ذرائع

ابن سمعانی نے لکھا ہے کہ بیان کے کل چھ ذرائع ہیں، جن سے کسی مجمل اور مبہم کلام کی توضیح کی جاتی ہے۔ اول قول اور زبان کے ذریعہ، اکثر مبہم احکام کی تفسیر و وضاحت قول ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، دوسرے فعل، جیسے قرآن مجید نے نماز قائم کرنے کا حکم دیا، لیکن نماز کی کیفیات نہیں بتائیں، آپ ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ اسکو واضح فرمایا، تیسرے تحریر اور نوشتوں کے ذریعہ مثلاً زکوٰۃ کا نصاب، اموال زکوٰۃ، دیت کی مقدار اور دیت کے جانوروں کی عمریں نیز مختلف اعضاء کو نقصان

(۱) ترمذی ۲۶۹/۱، باب فی من یقع علی الہیجۃ

(۳) ہدایہ ۲۹۷-۲

(۵) مختار الصحاح ۷۰، بدل المجہود ۳۵۱/۳

(۷) إخراج الشی من حبز الاشکال الی حبز الوضوح والتجلی، ارشاد المصنوع ۱۶۸

(۸) الاحکام فی اصول الاحکام ۲۹/۳

(۲) دیکھئے: المغنی ۱۸۹/۸۰، ہدایہ ۳۹۷/۲

(۳) المغنی ۱۸۹/۸۰

(۶) ابوداؤد ۳۳۹/۱-۵، باب فی الرجل ینادی بالشعار

(۹) اظہار المتکلم المراد للسامع، کتاب التعریفات ۲۴

یعنی میرے عمل سے طریق حج اخذ کرو۔ (۵)

قولی و فعلی بیان

تاہم اگر قول و فعل دونوں موجود ہوں اور دونوں ہی بیان بن سکتے ہوں تو اب کس کو بیان سمجھا جائے، اس سلسلے میں حسب ذیل تفصیل علماء اصول نے لکھی ہے:

اگر دونوں ایک ہی مفہوم کو بتاتے ہوں اور معلوم ہو کہ قول و فعل میں سے کون پہلے ہے اور کون بعد میں؟ تو جو پہلے ہو اسے بیان سمجھا جائے گا اور جو بعد میں ہو اس کو پہلے بیان کیلئے تاکید۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلے ہے اور کون بعد میں؟ اور ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے دونوں مساوی درجہ کے ہوں تو کوئی بھی ایک بیان ہوگا اور دوسرا اس کی تاکید، اور اگر ایک کا ذریعہ ثبوت قوی ہو اور دوسرے کا اس سے کمتر، تو جو کمتر درجہ کا ہو، وہ بیان ہوگا، اور جو زیادہ قوی طریقہ پر ثابت ہو وہ اس کی تاکید۔

اور اگر قول و فعل میں تعارض ہو اور دونوں کی مراد الگ الگ ہو، تو ابن حابط، فخر الدین رازی اور اکثر اہل علم کے نزدیک قول مقدم ہوگا اور ابو الحسن بصری کے نزدیک دونوں میں سے جو پہلے ہو وہ بیان متصور ہوگا، آمدی نے بھی پہلی ہی رائے کو ترجیح دی ہے۔ (۶)

درجات کے لحاظ سے بیان کی پانچ صورتیں

درجات و مراتب کے لحاظ سے بھی بیان کی پانچ صورتیں

ہو مچانے کی دیت وغیرہ، ان کی وضاحت رسول اللہ ﷺ کے ان مکتوبات اور خطوط سے ہوتی ہے، جو آپ ﷺ نے ابو بکر بن حزم وغیرہ کو لکھے ہیں، چوتھے اشارہ کے ذریعہ، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مہینوں کے دنوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ ۳۰ یا ۲۹ دنوں کے اور اس کو انگلیوں کے اشارہ سے بتایا، پانچویں قیام کے ذریعہ مثلاً روزے میں بوسہ کے بارے میں دریافت کیا گیا: تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”ارابت لو تمضمض“ یعنی کیا کلی سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جب اس سے نہیں ٹوٹا تو بوسہ سے بھی نہیں ٹوٹے گا، چھٹی صورت یہ ہے کہ علماء اجتہاد و استنباط کے ذریعہ ان کو حل کریں (۱) امام ابو منصور کے بقول ان میں سے اعلیٰ درجہ کا بیان وہ ہے جو قول و خطاب کے ذریعہ ہو، پھر فعل، پھر اشارہ، پھر تحریر، اور پھر تنبیہ کے ذریعہ (۲) لیکن حنابلہ کے نزدیک ”فعل“ کے ذریعہ بیان قول کے ذریعہ بیان سے زیادہ قوی سمجھا جاتا ہے۔ (۳)

بیان کے ان تمام ذرائع میں صرف ”فعل“ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیان بن سکتا ہے یا نہیں؟ شوافع میں ابو اسحاق مروزی اور احناف میں کرخی اس کے قائل نہیں ہیں (۴) آمدی نے فعل کے بیان بننے پر ان احادیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھو اسی طرح نماز ادا کرو ”صلوا کما رانیتمونی اصلی“ اور حج کے متعلق فرمایا: ”خذوا عنی مناسککم“ مجھ سے،

(۱) ارشاد الفحول ۱۷۳-۱۷۴

(۲) حوالہ سابق

(۳) بوی الحابلۃ ان بیان بالفعل اقوی من بیان بالقول، اصول الفقہ الاسلامی للرحبلی، ۳۲۹، ۱

(۴) ارشاد الفحول ۱۷۳-۱۷۴

(۵) الاحکام فی اصول الاحکام ۳/۳

(۶) الاحکام فی اصول الاحکام ۳/۲-۳/۳، ارشاد الفحول ۱۷۳

ہیں۔

۱- ایک یہ کہ ایسی "نص صریح" سے بیان ہو جس میں شک و شبہ اور تاویل کی گنجائش نہ ہو، جیسے "حج تمتع" کے روزوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا: فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة (سجہ، ۱۰۶)

۲- دوسرے یہ کہ بیان "نص" ہی سے ہو، مگر اس کو علماء اور اہل زبان ہی سمجھ سکتے ہوں، مثلاً قرآن پاک میں وضو کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا گیا: فاغسلوا وجوهكم وابيديكم الى المرافق یہاں فاغسلوا وجوهكم کے بعد "واو" جمع کے لئے ہے، جو بتلاتا ہے کہ ان سب کا مجموعہ مل کر وضو ہوگا، اسی طرح "المرافق" پر "الی" معیت کیلئے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کہنیوں سمیت دھوئے جائیں گے۔

۳- تیسرے کبھی حدیث سے قرآن مجید کی نصوص کا بیان ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید نے کہا: "واتوا حقه يوم حصاده" مگر یہ تعین نہیں کی گئی کہ کھیتی کتنے وقت جو حق ادا کیا جائے گا اس کی مقدار کیا ہوگی؟ حدیث نے وضاحت کی کہ بعض حالات میں دسواں اور کبھی بیسواں حصہ ادا کرنا ہوگا۔

۴- کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیثیں قرآن کے کسی عام حکم کا بیان ہوتی ہیں، جن کا قرآن مجید میں صراحتاً یا اشارتاً کوئی ذکر نہیں آتا، مثلاً قرآن نے کہا: ما اتاكم الرسول فخذوه

وما نهاكم عنه فانتهوا (الحشر، ۷) یہ ایک عام حکم ہے، اس کا بیان بہت سی وہ حدیثیں ہیں، جن کی طرف قرآن مجید میں ادنیٰ درجہ کا اشارہ بھی نہیں کیا گیا ہے۔

۵- اور کبھی بیان "قیاس" کے ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً حدیث میں صرف چھ چیزوں میں رہا کی حرمت کا بیان ہے، فقہاء نے اپنے قیاس و اجتہاد سے اس پر دوسری چیزوں کو بھی قیاس کیا اور اس میں بھی رہا کو حرام قرار دیا (۱) اور ان کے علاوہ کبھی صحابہ کے اجماع سے بھی بیان ہوا کرتا ہے، مثلاً انزال کے بغیر اگر جماع کیا جائے تو غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ "ان كنتم جنبا فاطهروا" سے یہ واضح نہیں ہے، لیکن اس صورت میں غسل واجب ہونے پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے، لہذا یہ اجماع صحابہ اس آیت کا بیان ہو جائے گا۔

علماء اصول نے بیان کی نوعیت کے لحاظ سے اس کی سات قسمیں ذکر کی ہیں، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان تبدیل، بیان ضرورت، بیان حال اور بیان عطف۔

بیان تقریر

بیان تقریر یہ ہے کہ کلام کو خود واضح ہو، لیکن احتمال بعید ہو کہ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی مراد لیا جائے، یا کلام عام ہو لیکن مراد اس کے بعض خاص افراد ہوں، پھر اس کو اس طرح بے غبار کر دیا جائے کہ اس احتمال بعید کی بھی شدہ رگ کٹ جائے اور کلام میں مجازی تخصیص کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے، مثلاً اللہ

مجید نے کہا "اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ" (۲۳-۲۴) لیکن نماز کے اوقات و رکعات ارکان و واجبات اور سنن و مستحبات، نیز شروط و آداب پر کوئی روشنی نہیں ڈالی۔ یہی حال زکوٰۃ کا ہے کون سے اموال، اموال زکوٰۃ ہیں؟ نصاب زکوٰۃ اور مقدار زکوٰۃ کیا ہے؟ قرآن مجید ان تفصیلات سے خاموش ہے، یہ حدیث ہی ہے جو اس پردہ ابہام کو چاک کرتی اور ان میں سے ایک ایک حکم کو واضح کر کے امت کے سامنے رکھتی ہے، پس یہ تمام حدیثیں ان آیات کیلئے "بیان تفسیر" کہلائیں گی۔

بیان تفسیر

اگر کلام کو اس کے اصل اور ظاہری مفہوم اور عموم کے بجائے ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس کا فی الجملہ احتمال موجود ہو، مثلاً اس سے بعض افراد کا استثناء کر لیا جائے، کسی شرط پر مشروط و موقوف کر دیا جائے یا اس کے عموم کی بجائے اس کے مفہوم میں تخصیص کر دی جائے تو اس کو "بیان تفسیر" کہتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، "لم یلبسوا ایمانہم بظلم" (انعام ۸۲) یہاں ظلم عام ہے، جو اپنے وسیع مفہوم کے لحاظ سے ہر گناہ کو شامل ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے واضح فرمایا کہ یہاں وہ ظلم مراد ہے جو قرآن مجید کی زبان میں "ظلم عظیم" ہے، "ان الشریک لظلم عظیم" (نہضت ۱۳) یہ بیان تفسیر ہے، کہ ظلم کے عام مفہوم میں تخصیص پیدا کر دی گئی ہے، اسی طرح کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ "انت طالق ان دخلت الدار" (اگر تو گھر میں داخل ہو تو تجھ پر طلاق واقع ہو) یہاں "انت طلاق" کا تقاضا ہے کہ طلاق فوراً واقع ہو، لیکن "ان دخلت الدار" نے وقوع طلاق کو مشروط و معلق کر دیا ہے۔

تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ: "ولا طائر یطیر بجناحہ" (انعام-۱۸) "اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے بازوؤں کی مدد سے اڑتا ہے" یہاں طائر کا لفظ خود اس بات کو بتاتا ہے کہ بازوؤں سے اڑنے والا پرندہ ہی مراد ہے کہ جتنے پرندے ہیں وہ اسی طرح اڑتے ہیں، تاہم احتمال تھا کہ "طائر" سے بلند ہمت انسان مراد ہو کہ اس طرح کا استعمال زبان و بیان میں عجیب نہیں، "یطیر بجناحہ" نے اس شبہ کو بھی ختم کر دیا اور اس بات کو بالکل واضح کر دیا کہ یہاں حقیقت معنوں میں پرندہ ہی مراد ہے، یا جیسے "لمسجد الملائکۃ کلہم اجمعون" (حجر ۳۰) تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، ملائکہ جمع کا صیغہ ہے جو خود اس بات کو بتائے کیلئے کافی تھا کہ تمام فرشتے حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ ریز ہو گئے لیکن احتمال تھا کہ تمام فرشتے مراد نہ ہوں بلکہ بعض فرشتے ہی مراد ہوں، اور عربی زبان میں "الف لام" ("جو ملائکہ" پر داخل ہے) جن مختلف معنوں کے لئے آتا ہے، اس کو سامنے رکھا جائے تو یہ احتمال کچھ بعید بھی نہیں، اللہ تعالیٰ نے "کلہم" اور پھر "اجمعون" ارشاد فرما کر اس احتمال کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں رکھی۔ پس اس مثال میں "کلہم اجمعون" اور اوپر ذکر کی گئی آیت میں "یطیر بجناحہ" بیان تفسیر کہلائے گا۔

بیان تفسیر

مشترک (جس میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہوتا ہے) یا مجمل (جس کی کیفیات اور تفصیلات وغیرہ مبہم ہوتی ہیں) میں پائے جانے والے ابہام اور خفا کو جو کلام دور کر دے، اس کو "بیان تفسیر" کہا جاتا ہے، حدیث نبوی ﷺ کو جو کتاب اللہ کا بیان قرار دیا گیا ہے، وہ عام طور پر اسی نوعیت کا ہے، مثلاً قرآن

بیان تبدیل

بیان تبدیل وہی ہے جس کو ”تسخ“ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی ایک حکم کے ذریعہ سابقہ حکم پر عمل کو ختم کر دیا جائے یہ ہمارے لئے تو تسخ ہے، لیکن اللہ کی طرف سے یہ حکم کی انتہائی مدت کی توضیح اور اس کا بیان ہے، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں پہلے سے یہ بات تھی کہ اتنی مدت تک یہ حکم موزوں ہے، اس کے بعد پھر اس کے بجائے یہ حکم قابل عمل ہوگا، اس لئے من جانب اللہ اس کی حیثیت ”بیان“ کی ہے اور انسان کے لئے ”تسخ“ کی۔

(تسخ کی بابت تفصیل خود ”تسخ“ کے ذیل میں ذکر کی جائے گی)

بیان ضرورت

سکوت اور خاموشی سے کسی امر پر استدلال کرنے کو ”بیان ضرورت“ کہا جاتا ہے، مثلاً قرآن مجید کا ارشاد ہے: ووردہ ابواہ فلائمہ الثلث (نہ، ۱۱) ”اولاد کی متروکہ کے وارث والدین ہوں تو ماں کو ایک تہائی ملے گا“ یہاں ماں کے لئے ایک تہائی کا ذکر کیا گیا ہے اور والد کے حصہ سے خاموشی اختیار کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بقیہ دو تہائی والد کا حصہ ہوگا، اسی طرح ایک شخص سامان کے مالک کی موجودگی میں اس سامان کو دوسرے شخص سے فروخت کرے اور اصل مالک اس پر خاموشی اختیار کئے ہوئے ہو تو اس کی خاموشی کو ”رضا مندی“ تصور کیا جائے گا۔ یہی ”بیان ضرورت“ کہلاتا ہے۔

بیان حال

بیان حال یہ ہے کہ بولنے والے کے حالات سے کوئی

رائے قائم کی جائے، مثلاً فقہاء نے لکھا ہے کہ کسی کی بیوی کو ولادت ہو، پھر لوگ اسے مبارک بادویں تو وہ قبول کرے اور خاموشی اختیار کرے، پھر بعد کو اس بچے کے نسب کا انکار کر دے تو اس کا انکار معتبر نہ ہوگا کہ اس موقع پر اس کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس بچہ کی اپنے آپ سے نسبت کا اقرار کر لیا ہے اور ایک دفعہ نسبت کا اقرار کرنے کے بعد پھر اس سے انکار قابل قبول نہیں۔

بیان عطف

کسی چیز کا کسی مجمل مقدار پر ”عطف“ کیا جائے تاکہ وہ اس مبہم جملہ کو واضح کر دے، یہ عطف بیان ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے پانچ سواور پانچ روپے ہیں، یہاں سو مبہم لفظ ہے اور معلوم نہیں کہ کس چیز کی تعداد بتلانا مقصود ہے؟ پھر جب پانچ روپے کہہ دیا گیا تو بات واضح ہو گئی کہ اس ”سو“ سے بھی سو روپے ہی مراد ہیں۔ (۱)

بیان میں تاخیر کا مسئلہ

بیان کی ضرورت مجمل، مشترک اور متعدد صورتوں میں پڑتی ہے، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ بات درست ہوگی کہ جو چیز محتاج بیان ہے اس کا ذکر تو پہلے کر دیا جائے اور اس کا بیان بعد میں تاخیر کے ساتھ سامنے آئے؟ تو اس بات پر اجماع ہے کہ کوئی بیان ضرورت اور حاجت سے مؤخر نہیں ہو سکتا، یعنی یہ بات درست نہ ہوگی کہ ایک چیز واجب تو ابھی ہو جائے، اس کی ادائیگی فی الفور ضروری ہو، مگر یہی بات واضح نہ ہو کہ جس چیز

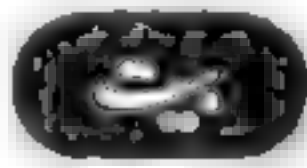
(۱) دستور العماء ۶۰۱-۶۵۹، میں بعض کتاب مذکور ہیں اور بعض نو، میں سے مروی ہیں

کا حکم دیا جا رہا ہے وہ ہے کیا اور اس کے احکام کیا ہیں؟ ابو بکر باقلانی اور ابن سمعانی نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔ (۱)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیان وقت ضرورت سے مؤخر تو نہ ہو، البتہ ایسا ہو کہ پہلے ایک بات کا مجمل حکم دیا جائے اور اس کی وضاحت کچھ دنوں بعد ہو، علامہ شوکانیؒ نے اس مسئلہ میں نو مذاہب ذکر کئے ہیں، باقلانی، ابن سمعانی، ابواسحاق شیرازی وغیرہ اس کے بھی قائل نہیں ہیں، لیکن اکثر فقہاء نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، فخر الاسلام بزدویؒ نے اس پر قرآن مجید کی آیت ”ثم ان علينا بيانہ“ سے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ ”ثم“ عربی زبان میں ایک کام کے بعد وقفہ کے ساتھ دوسرے کام کے ہونے کو بتاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ احکام اور اس کے بیان میں مہلت ہو سکتی ہے (۲) علامہ آمدی نے ”آلر، کتاب احکمت اياته ثم فصلت“ اور مختلف آیات و واقعات سے اس پر استدلال کیا ہے۔ (۳)

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ایسے مشترک اور مجمل احکام کے نازل ہونے کا فائدہ کیا ہوا جب بروقت اس کی وضاحت نہ ہونے کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممکن ہی نہ رہا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کے وجوب کو بتائے گا، مثلاً حکم ہوا: اقيموا الصلوة واتوا الزکوة، اب جب تک صلوٰۃ و زکوٰۃ کے احکام نہ آجائیں اور بیان سامنے نہ آئے تو مخاطب سے اس

آیت کا تقاضا یہ ہوگا کہ فی الوقت وہ اس اعتقاد پر اکتفا کرے کہ ان کے نفس پر اور ان کے مال پر اللہ کا حق ہے اور وہ اس کی تکمیل کے لئے اپنے آپ کو آمادہ رکھے (۴)۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ عام محتاج بیان نہیں اور اپنے مفہوم میں قطعی ہے، اس لئے یہ بات درست نہ ہوگی کہ اس کو خاص اور محدود کرنے والا حکم اس سے مؤخر ہو۔ (۵)



مسقف (چھت والے) کمرہ کو کہتے ہیں (۶) غیر مسقف کمرہ کو حجرہ کہا جاتا ہے (۷) فارسی کا لفظ ”خانہ“ اس سے مختلف ہے، اس کا اطلاق پورے مکان پر ہوتا ہے اور ”دار“ پورے احاطہ اور گراؤنڈ کو کہا جاتا ہے۔

بیت میں داخل ہونے کی قسم

چنانچہ اگر کوئی شخص خرید و فروخت کے معاملہ میں ”بیت“ (کمرہ) کا لفظ استعمال کرے، تو صرف وہ کمرہ ہی بیع میں داخل ہوگا، اگر اس کے اوپر ایک اور منزل ہے، تو وہ اس معاملہ میں داخل نہ ہوگا (۸) کمرہ کا دروازہ بھی کمرہ میں داخل ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص ”بیت“ میں داخل ہونے کی قسم کھالے اور چوکھٹ پر کھڑا ہو، پھر دروازہ کی چوکھٹ اس طرح ہو کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہاں کھڑا ہونے والا باہر ہی رہ جائے تو وہ حائث

(۱) ارشاد الفوائد ۱۷۳

(۲) الاحکام ۳۶/۳-۵۳، المسألة الرابعة

(۳) قال اصحابنا لا يقع المحض نواحيًا، حوالہ سابق

(۴) معارف السنن ۶۰۳، الحجرۃ بناء غیر مسقف و اذا كان مسقفاً فهو البيت

(۵) الفتاویٰ الہدیۃ: ۱۶۳، الفصل الاول فی ما یدخل تحت بیت الدار ومحورہ

(۶) فتح الملہم ۲۷۱

(۷) فتح الملہم ۲۲۱

(۸) کشف اصطلاحات الفوائد ۱۱۰۲

نہ ہوگا اور اس کی قسم نہ ٹوٹے گی اور اگر وہ جگہ ایسی ہو کہ دروازہ بند کر دینے کے وقت اندر کو آجائے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ (۱)

بیت اللہ

”بیت اللہ“ کے معنی ”اللہ کے گھر“ کے ہیں، ہر جگہ جو اللہ کی عبادت اور اس کی بندگی اور پرستش کے لئے مخصوص کر دی جائے، ”بیت اللہ“ کا مصداق ہے، اس لئے مساجد کو بھی ”بیت اللہ“ سے تعبیر کیا گیا ہے، تاہم فقہاء کے یہاں ”بیت اللہ“ سے ”کعبہ مشرقہ“ مراد ہے، بیت اللہ شریف کو قرآن مجید میں چار ناموں سے موسوم کیا گیا ہے، کعبہ (۱۷۷) کعبہ چوکور مکان کو کہتے ہیں ”وہو البیت المربع“ (۲) چونکہ بیت اللہ شریف کی عمارت بھی مربع اور چوکور ہے، اس لئے اس کو کعبہ سے موسوم کیا گیا، بیت اللہ کا دوسرا نام ”البیت العتیق“ ہے (ج ۲۹) ”ع، ت، ق“ کے معنی پرانا ہونے کے بھی ہیں اور آزاد ہونے کے بھی، پہلی صورت میں اس مکان کو بیت عتیق اس کی قدامت کی وجہ سے کہا جاتا ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کے مطابق یہ خدا کی بندگی کے لئے بنایا گیا پہلا مکان ہے، (آل عمران ۹۶) اور اگر اس کے معنی آزادی کے ہوں تو اس نام کی وجہ یہ ہے کہ اس گھر کی زیارت سے گناہوں سے آزادی حاصل ہوتی ہے۔

تیسرا نام ”مسجد حرام“ ہے، (بقرہ ۱۲۳، ۱۲۴) اور

چوتھا نام ہے ”بیت حرام“ (۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰) یا تو اس مقام کی حرمت و عظمت کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اس جگہ ایک انسان پر دوسرے کی جان، بلکہ شکار کا شکار تک کرنے کی حرمت ہے اور خود زوہود کو بھی اُکھاڑنے سے منع کیا گیا ہے۔

تعمیر کعبہ کی تاریخ

تعمیر کعبہ کتنی دفعہ ہوئی ہے؟ اس سلسلہ میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں، علامہ سیوطی نے پانچ تعمیرات کا ذکر کیا ہے (۳) علامہ جمال الدین نے سات تعمیرات کا (۴) لیکن محققین کا خیال ہے کہ دس بار خاتمہ کعبہ کی تعمیر ہوئی ہے، اور اس کی ترتیب اس طرح ہے۔
۱۔ ماب سے پہلے تخلیق آدم کے بعد اللہ تعالیٰ کے حکم سے ملائکہ نے اس کی تعمیر فرمائی اور اس کا طواف کیا (۵) عجب نہیں کہ ان اول بیت وضع للناس ہیکۃ سے اسی تعمیر کی طرف اشارہ ہو۔

۲۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام نے دوبارہ حضرت جبریل علیہ السلام کی رہنمائی پر اس مقدس گھر کی تعمیر کا فریضہ انجام دیا جو حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ تک باقی رہا اور وہ بھی اس کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ (۶)
۳۔ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد فخر الدین رازیؒ، سلیمان بن جملؒ اور مختلف اہل علم نے حضرت شیث علیہ السلام کی تعمیر کا ذکر کیا ہے (۷) مگر اکثر اہل علم نے اس تعمیر کا ذکر نہیں کیا ہے۔
۴۔ پھر طوفان نوح علیہ السلام نے جہاں پورے کرہ ارض کو تباہ و بالا

(۱) خلاصۃ الفناوی، ۱۶۵/۴، الفصل السابع عشر فی البین فی الدحول

(۲) معجم البلدان، ۴۶۳/۵

(۳) الجامع اللطیف، ۳۳

(۶) عمدۃ القاری، ۲۱۶/۹

(۳) الروص الاف ۱۲۷

(۵) الجامع لاحکام القرآن، ۱۶۷/۴

(۷) معانی العیب، ۳۷۲/۱، معارف السنن، ۲۸۱/۶

کر کے رکھ دیا، وہیں کعبہ کی عمارت بھی اس کی زد میں آئی اور پوری عمارت منہدم ہو گئی، البتہ اس کی جگہ ایک اونچا ٹیلا باقی رہ گیا، پھر اللہ کے حکم سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اس وادی غیر ذی زرع میں اپنے فرزند دل بند اسماعیل علیہ السلام کو خدا کی نذر کیا، تو حضرت اسماعیل علیہ السلام کے عنقوان شباب میں پھر حکم خداوندی سے باپ بیٹے نے مل کر پرانی بنیادوں پر اس عمارت کی تجدید فرمائی، قرآن مجید نے اس تعمیر کا خود ذکر کیا ہے (برہ: ۱۲۷) اس تعمیر میں چھت نہیں تھی، دیواریں اس طرح تھیں کہ پتھروں پر پتھر رکھے گئے تھے اور گارے چونے کا استعمال نہیں کیا گیا تھا، دروازہ کھلا تھا، جس میں نہ چوکت تھی اور نہ کواڑ۔ (۱)

۵-۶ پانچویں اور چھٹی تعمیر قبیلہ بنو جرہم اور عمالقہ نے کی ہے، یہ دونوں قبائل مکہ میں ایک عرصہ تک ایک دوسرے سے دست و گریباں تھے، تاہم مؤرخین کا اختلاف ہے کہ ان دو میں سے کس کی تعمیر پہلے تھی اور کس کی بعد میں؟

۷- ساتویں تعمیر جو غالباً پیغمبر اسلام ﷺ کی ولادت باسعادت سے ۱۳۰ سال پہلے ہوئی، قریش کے ایک قائد "قصی بن کلاب" نے کی، اب تک کعبہ کی عمارت غیر مستقف تھی، لیکن اس تعمیر میں کجور کے تختوں اور ٹہنیوں کی چھت بنائی گئی۔

۸- آٹھویں دفعہ کی تعمیر وہ ہے جو آپ ﷺ کی نبوت سے قبل

اس وقت ہوئی جب کہ آپ ﷺ کی عمر مبارک ۳۵ سال تھی، اس تعمیر میں آپ ﷺ بھی بہ نفس نفیس شریک تھے اور وہ مشہور واقعہ پیش آیا، جس میں آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے حجر اسود کی تنصیب فرمائی، البتہ اس تعمیر میں ایک تو کعبہ کا کچھ حصہ کعبہ سے باہر رہ گیا جس کو "حطیم" کہا جاتا ہے، دوسرے قریش نے کعبہ کا دروازہ بہت اونچا کر دیا، تاکہ عام لوگ کعبہ میں داخل نہ ہو سکیں، چنانچہ آپ ﷺ کو یہ دونوں تہدیلیاں ناپسند تھیں اور آپ ﷺ یہ بھی چاہتے تھے، کہ خانہ کعبہ میں دو دروازے ہوں، ایک مغرب کی طرف اور دوسری مشرق کی طرف، تاکہ ایک طرف سے داخلہ ہو اور دوسری طرف سے واپسی، لیکن چونکہ عرب ابھی نئے نئے اسلام میں آئے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے عملاً ایسے اقدام سے گریز فرمایا۔ (۲)

۹- بنو امیہ کے عہد میں جب اہل حجاز نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں پر بیعت کی اور شام کی اموی فوج نے محرم ۶۳ھ میں حصین بن نمیر کی سرکردگی میں مکہ پر حملہ کیا تو اس میں آزادانہ منجیق کا استعمال کیا اور خود خانہ کعبہ پر سنگباری کی اور آگ برسائی، نتیجہ ہوا کہ کعبہ کا کچھ حصہ منہدم ہو گیا اور کچھ حصہ جل گیا۔ (۳)

پھر صحابہ سے مشورہ کے بعد ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے از سر نو اس عمارت کی تعمیر فرمائی اور آپ ﷺ کے منشاء کی رعایت کرتے ہوئے حطیم کے حصہ کو کعبہ میں داخل کر لیا، دروازہ

زمین کے برابر کر دیا اور مشرق و مغرب دو دروازے بنا دئے گئے۔

۱۰۔ دس سال تک یہ تعمیر قائم رہی، حضرت عبد اللہ ؓ کی شہادت کے بعد جب حجاج بن یوسف اموی گورنر بنا تو اس نے اموی بادشاہ عبد الملک بن مروان کو برگشتہ کیا کہ وہ اس بنیاد کو ختم کر کے نئی تعمیر کرے، چنانچہ پوری عمارت تو تعمیر نہیں ہوئی، البتہ اس میں اتنی ترمیم کر دی گئی کہ پھر وہ قریش کی سابق تعمیر میں لوٹ آئی، حطیم کا حصہ کعبہ سے نکال دیا، مغربی دروازہ بند کر دیا اور مشرق دروازہ قہ آدم اونچا کر دیا (۱) اور اس طرح کعبہ اس "ظالم الامۃ" کی سازش سے پھر اس بیت سے محروم ہو گیا جو پیغمبر اسلام ؐ کے منشاء کے مطابق تھی، پھر کہا جاتا ہے کہ ولید بن عبد الملک نے پہلی دفعہ کعبہ کے دروازہ پر اور میزاب پر سونے کی پلیٹیں چڑھا دیں، بعد کو عباسی دور میں بھی بعض خلفاء نے کعبہ کی پھر سے تعمیر کرنی چاہی، لیکن امام مالک ؒ نے اس سے منع فرمایا اور مصلحت کے خلاف قرار دیا کہ اگر یہ سلسلہ جاری رہا تو کعبہ مشرفہ لوگوں کے لئے کھلونا بن کر رہ جائے گا، اخشی ان یصیر ملعباً للملوك، بعض حضرات نے تعمیر کعبہ کی اس تاریخ کو نظم بھی کیا ہے، عربی کے ان تین اشعار میں تمام دس تعمیرات کو جمع کر دیا گیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر لعلہم
ملائکۃ اللہ الکرام و آدم

فشیث و ابراہیم ثم عمالق
قصی قریش قبل ہلین جرہم

وعبد الا له بن زبیر بنی کذا
بناء لحجاج وهذا منعم۔ (۲)

ان دس تعمیرات کا ذکر اکثر کتب میں ہے۔ (۳)

۱۱۔ حجاج کے عہد کی یہ تعمیر تقریباً ایک ہزار سال تک قائم رہی، لیکن اس تعمیر کے ۹۶۶ سال کے بعد ایک زبردست اور غیر معمولی سیلاب کے نتیجہ میں پھر خانہ کعبہ کی عمارت گر گئی اور سلطان مراد خاں عثمانی کے بخت میں یہ بات مقدر ہوئی کہ کعبہ مشرفہ کی تعمیر جدید سے شرف یاب ہو، چنانچہ ۲ جمادی الاولیٰ ۱۰۴۰ھ کو تعمیر کا کام شروع ہوا اور ۱۰ ارذی الحجہ ۱۰۴۰ھ کو پایہ تکمیل کو پہنچا، ۱۴ جواب تک قائم ہے، البتہ حسب ضرورت جزوی تعمیر ہوا کیا ہے۔

(غلاف کعبہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: غلاف)

کعبہ میں نماز

احناف کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں ہی ادا کی جاسکتی ہیں، مالکیہ کے یہاں نوافل پڑھی جاسکتی ہیں، فرائض نہیں، شوافع کا خیال ہے کہ نہ نوافل پڑھی جائیں نہ فرائض،

(۱) معجم البلدان ۵۰/۳۶۶

(۲) "بیت اللہ دس دفعہ تعمیر کیا گیا، ۱۔ یارحمہ فرشتے پھر آدم، چو شیف اور زبیر پھر یوسف، قصی نے قریش نے اور ان دونوں سے پہلے جرہم نے اور عبد اللہ بن جبر نے تعمیر کیا، ایسے ہی حجاج نے تعمیر کیا اور اس طرح دس تعمیرات پوری ہوئی ہیں۔"

(۳) دیکھئے فتح الداری: ۳، عمدة القاری: ۹، معجم البلدان: ۵، اردو زبان میں عبد المعین اور ایلنڈی، کی تاریخ مکہ: ۲۰

(۴) تاریخ مکہ مکرمہ: ۱۰/۳

البتہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنی مکروہ ہے کہ یہ منزلت کعبہ کے خلاف ہے (۱) اور ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ (۲)
(استقبال قبلہ کیلئے دیکھی جائے بحث "استقبال" و "صلوۃ")

بیت المال

یہ حکومت اسلامی کا خزانہ اور محکمہ فینانس ہے اور اسی سے اس شعبہ کی اہمیت ظاہر ہے، اسلامی ریاست میں "بیت المال" کی اہمیت اور اس کی حیثیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے، کہ سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے باضابطہ اور بہ اصرار جہاد کیا، جو زکوٰۃ کے قائل تھے، مگر زکوٰۃ بیت المال کو ادا کرنے کے روادار نہ تھے، اس لئے کہ دراصل اسی پر پوری مملکت کی، اقتصادی اور معاشی نگہداشت کا مدار ہے۔

ذرائع آمدنی

بیت المال کے ذرائع آمدنی حسب ذیل ہوں گے:

- ۱- زکوٰۃ: جو اموال تجارت، سونا، چاندی میں ڈھائی فی صد، اور بعض مویشیوں میں ڈھائی فی صد تا ساڑھے تین فی صد ایک خاص مقدار پر سال گزرنے کے بعد وصول کی جاتی ہے، اس کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہے۔
- ۲- عشر: مسلمانوں کی زمین کی پیداوار پر دس فی صد اور بعض صورتوں میں پانچ فی صد کے حساب سے۔
- ۳- خراج: وہ سرکاری محصول جو غیر مسلموں کی زیر کاشت

- زمین پر عائد کیا جاتا ہے۔
- ۴- جزیہ: اسلامی مملکتوں میں بسنے والے غیر مسلموں سے رفاہی امور، دفاع، بنیادی حقوق کے تحفظ وغیرہ کے لئے مستطیع افراد سے وصول کیا جانے والا سالانہ ٹیکس۔
- ۵- خمس: جنگ کے ذریعہ حاصل ہونے والے مال، نیز کسی غیر سرکاری مقبوضہ زمین میں ٹپکنے والے سونے چاندی کے دینے اور کان کا پانچواں حصہ۔
- ۶- فتنی: غیر مسلم مملکت سے مصالحت و معاہدہ کے ذریعہ بلا جنگ حاصل ہونے والا مال۔
- ۷- اوقاف: وہ مال جو کوئی شہری فی سبیل اللہ بیت المال کے نام پر وقف کر دے۔
- ۸- عشور: ان غیر اسلامی مملکت کے شہریوں سے وصول کیا جانے والا تجارتی ٹیکس جو اپنے ملک میں مسلمان تاجروں سے اس نوعیت کے ٹیکس وصول کرتے ہیں۔ (۳)
- ۹- ضرائب: جائز حدود میں ملک کی ضروریات کے لئے لازمی طور پر وصول کئے جانے والے ٹیکس۔ (۴)
- ۱۰- ہنگامی چندے: دفاعی یا ایمر جنسی ضروریات کیلئے وقتی اور ہنگامی چندے۔
- ۱۱- صدقات: اہل خیر حضرات کی رضا کارانہ پیش کش اور مملکت کا تعاون۔
- ۱۲- کراء الارض: ریاست کی زمینیں جو کاشتکاروں کو دی جائیں، ان کا لگان۔

(۲) ترمذی: ۸۷/۱، باب ما جاء فی کراہیۃ ما یصلی الیہ ولیہ

(۳) ابن حزم ظاہری، المحلی، ۶/۱۵۶-۱۵۸

(۱) ہدایہ ربیع اول: ۱۶۵

(۳) کتاب الحراج ۱۳۲

۱۳۔ اموال زائکہ: وہ اموال جن کا کوئی وارث نہ ہو، اس کو فقہاء نے اموال قاضیہ سے بھی تعبیر کیا ہے۔ (۱)

(ان میں سے اہم مبادی کی تفصیل متعلقہ الفاظ کے ذیل میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔)

مصارف

”بیت المال“ کے اموال میں زکوٰۃ کا مصرف تو خود قرآن مجید نے متعین کر دیا ہے کہ ان کے آٹھ مصارف ہیں، اور ان کو انہیں میں خرچ کرنا ہوگا، اس کے علاوہ جو عمومی آمدنی خراج و جزیہ وغیرہ کی ہے، ان کا مصرف ریاست کے مصالح ہیں، ان میں سرحدوں کا تحفظ، دفاعی تیاریاں، پلوں، حوضوں، مسافروں، خانوں، بڑی نہروں، مسجدوں کی تعمیر، شعائر اسلامی کا تحفظ، علماء، طلباء، قضاة، ارباب افتاء، فوج، ائمہ، مؤذنین و کارکنان، رجسٹرار، دفاتر کے محررین، ساحلوں کے محافظین کی تنخواہ اور فوج کی غذا وغیرہ داخل ہیں۔ (۲) ظاہر ہے کہ ہر عہد کے حالات اور ضروریات کے لحاظ سے آمد و صرف کے ذرائع بڑھتے، گھٹتے اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

(خرید و فروخت)

اللہ تعالیٰ نے دنیا کا تمام کاروبار باہمی احتیاج اور ضرورت پر قائم رکھا ہے، انسان کے ہاتھوں وجود میں آنے والی ساری رعنائیاں اور رنگینیاں اسی احتیاج کے دامن سے وابستہ ہیں، غریب مالدار کا محتاج ہے کہ وہی اس کے لئے نان جوئی کا

ذریعہ ہے، مالدار غریب کا ضرورت مند ہے کہ غریب مزدوروں کی قوت بازو اور عرق آلود جسم کے بغیر نہ فلک بوس عمارتیں وجود میں آسکتی ہیں، نہ حسین و جاذب نظر سبزہ زار سے لطف اندوز ہوا جاسکتا ہے، ٹھیک اسی طرح ”تجارت“ بھی ایک ضرورت ہے، عام شہری اس کے محتاج ہیں کہ ان کو ملک بھر کی اور دور دراز کی مصنوعات اور پیداوار، سفر کی مشقت و کلفت کے بغیر میسر آجائے اور تاجروں کا طبقہ اپنے گاہکوں کا، کہ ان کی خرید و بی ان کے لئے قوام حیات فراہم کرے گی، اس لئے شریعت نے نہ صرف تجارت کی اجازت دی بلکہ اس کو سراہا اور تجارت کے احکام و قوانین اور آداب و مستحبات اس وضاحت سے بتائے کہ کسی مذہب میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

خرید و فروخت کے احکام میں چند بنیادی اصول

پھر تجارت، خرید و فروخت اور بیع و شراء کے سلسلہ میں بھی اسلام نے نہایت متوازن اصول مقرر کئے ہیں، جس میں تاجر اور خریدار کی نفسیات اور ان کے جذبات کا پورا پورا لحاظ ہے، جس میں اس بات کی پوری پوری رعایت ہے کہ گراں فروشی کو روکا جائے، جس میں اس بات کا پورا پورا خیال ہے کہ آئندہ کوئی نزاع پیدا نہ ہونے پائے، جس میں اس امر کا پورا پاس رکھا گیا ہے کہ طرفین کی رضامندی کے بغیر کوئی معاملہ ان پر مسلط نہ کیا جائے، اور جس میں قدم قدم پر یہ احتیاط ملحوظ ہے کہ ایک فریق دوسرے کا استحصال نہ کرے، تجارت کے معاملہ کو دھوکہ دہی، فریب اور چال بازی سے محفوظ رکھا جائے اور جہاں کوئی ایسا کر

(۱) رد المحتار والشر المصنوع: ۸۰۳-۸۱، مطلب فی مصارف بیت المال

(۲) رد المحتار والشر المصنوع: ۸۰۳-۸۱، مطلب فی مصارف بیت المال

گزرے تو اس کی سلامتی کی تدابیر بھی فراہم رکھی جائیں۔

”بیع“ کے احکام کتب فقہ میں شرح وسط کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں، ان کا ایک انتخاب آپ آئندہ سطور میں پڑھیں گے۔ تاہم اس باب میں چند اصول بنیادی اور اساسی اہمیت کے حامل ہیں، مناسب ہے کہ ”اجمال“ کے ساتھ پہلے ان کا ذکر کر دیا جائے۔

۱۔ پہلی بات یہ کہ شریعت نے خرید و فروخت کی ان تمام صورتوں کو ناپسند کیا ہے جن میں کسی پہلو سے دھوکہ دہی نے راہ پالی ہو، تاجر کا ہک کے سامنے سامان کی خامیوں کو چھپا دے، یہ جائز نہیں، اور ایسا کیا جائے تو گاہک کو اس معاملہ کے رد کرنے کا اختیار حاصل ہے، جسے ”خیار عیب“ کہا جاتا ہے، تاجر نے ایک سامان کم قیمت میں خرید کیا اور گاہک کے سامنے اس سے زیادہ قیمت میں خود خرید کرنے کا یقین دلایا، تو اس کا یہ عمل بھی گناہ ہے، اور خریدار کسی طور اس کی تحقیق کر لے تو پھر اس معاملہ کو ختم کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے، ایک شخص ڈاک لگا رہا ہے اور اس کی طرف سے مقررہ ایجنٹ ہے، جو خریدی کا ارادہ نہیں رکھتا مگر بولی بڑھ کر بولتا ہے، تاکہ قیمت بڑھ جائے اور دوسرا شخص دھوکہ کھا جائے، یہ بھی جائز نہیں، جس کو حدیث میں ”تھیش“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ خرید و فروخت کی ممنوع صورتوں میں بہت سے احکام ہیں، جو اسی اصول پر مبنی ہیں۔

۲۔ دوسرے: جو خرید و فروخت معصیت میں تعاون کا ذریعہ ہو، ان کے ذریعہ گناہ کے کاموں کو فروغ ہوتا ہے، یا

شریعت جن چیزوں کو حرام و ممنوع اور ناقابل استعمال قرار دے کر ناقابل احترام ٹھہراتی ہو، ان کے ذریعہ ان کی تعظیم و توقیر ہوتی ہو، ایسی تمام صورتوں کو بھی شریعت نے منع کیا ہے کہ اسلام سے وفاداری اور ایمان پر استواری کا یہی تقاضا ہے۔ چنانچہ سور کی خرید و فروخت کو منع کیا گیا، خون اور مردار کی بیع کو نادرست قرار دیا گیا، شراب فروشی کی اجازت نہیں دی گئی، تصاویر اور ذی روح کے مجسمے جو ہر زمانہ میں شرک کا اولین سبب بنائے ہیں، کی خرید و فروخت کو جائز نہیں رکھا گیا، اس لئے کہ مجسموں کی خرید و فروخت اس کی حرمت و عظمت کا اعتراف ہے جو دین و شریعت کے مذاق کے خلاف ہے، فتنہ کے زمانہ میں اہل فتنہ سے اسلحہ کی فروخت اور اغلام بازی کے عادی شخص سے غلام کی خرید و فروخت کو بھی اسی قاعدہ کے تحت فقہاء نے منع کیا ہے، غور کیا جائے تو وہ معاملات جن کو فقہاء نے ”بیع باطل“ کے زمرہ میں رکھا ہے، وہ اکثر اسی اصول کی بناء پر ممنوع قرار دئے گئے ہیں۔

۳۔ تیسرے: خرید و فروخت کی وہ تمام صورتیں جن میں اس معاملہ کی تکمیل مشتبہ اور مشکوک ہو، اور اندیشہ ہو کہ خریدار یا تاجر نے جس شے کو عوض مقرر کیا ہے، اُسے وہ ادا نہ کر سکے گا، ممنوع ہوتی ہیں اسی کو حدیث میں ”غرر“ سے تعبیر کیا گیا ہے، اسی بناء پر ہوا میں اڑتے ہوئے پرندوں اور تالاب میں موجود مچھلیوں کی خرید و فروخت کو منع کیا گیا ہے، جو چیز ابھی وجود میں نہ آئی ہو، جیسے زیر حمل بچہ، پھل جو ابھی نکلے نہ ہوں، کی خرید و فروخت

سے روکا گیا ہے۔

۴- چوتھے: وہ تمام صورتیں جن میں کسی وجہ سے آئندہ طرفین کے درمیان نزاع پیدا ہو جانے کا امکان ہو اسلام ان کو منع کرتا ہے، مثلاً قیمت غیر متعین ہو، بیع (سودا) میں ابہام ہو، قیمت کی ادائی، یا سامان کی حوالگی کے لئے جو مدت مقرر کی گئی ہو وہ واضح اور متعین نہ ہو، قیمت یا سامان کی مقدار پوری طرح واضح نہ ہو، یہ تمام صورتیں وہ ہیں جو مستقبل میں طرفین کے درمیان نزاع کا خطرہ پیدا کر دیتی ہیں، اس لئے اسلام نے احتیاط کو راہ دیتے ہوئے پہلے ہی مرحلہ میں اس قسم کے معاملات کی راہ بند کر دی ہے۔

۵- پانچویں: خرید و فروخت کے لئے ضروری ہے کہ طرفین معاملہ سے پوری طرح مطمئن ہوں اور شک و شبہ کا کوئی کاٹنا ان کے دل میں باقی نہ رہے، نیز طرفین ایک دوسرے کو اس بات کا موقع دیں کہ وہ اپنی چیز کو دیکھ کر اطمینان کر لے، ایسا نہ ہو کہ کسی فریق پر اس کی طمانیت، نیز کامل رضامندی اور خوشنودی کے بغیر کوئی معاملہ مسلط کر دیا جائے، حدیث میں اسی لئے ایام جاہلیت میں مروج بعض معاملات، منابذہ، ملاسمہ اور بیع حصاۃ وغیرہ سے منع کیا گیا ہے، (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) اور یہ مستقل اصول مقرر فرمادیا کہ اگر بن دیکھے خریدار کوئی شئی خرید کر لے تو یہ معاملہ گودرست ہو گیا، لیکن وہ قابل نفاذ اسی وقت ہوگا جب خریدار اسے دیکھ بھی لے اور اس پر مطمئن بھی ہو جائے، اگر سودا دیکھنے کے بعد وہ مطمئن نہ ہو اور اس معاملہ کو ختم کرنا چاہے تو اس کو اس کا اختیار

حاصل ہوگا، جس کو فقہ کی اصطلاح میں "خیار ردایت" کہا جاتا ہے۔

۶- شریعت یہ بھی چاہتی ہے کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں ایسی کوئی شرط نہ لگائی جائے، جو معاملہ بیع کے اصل تقاضوں کے خلاف ہو، مثلاً بیع کے ذریعہ خریدار سودے کا مکمل مالک ہو جاتا ہے اور وہ اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہے، اب اگر بیچنے والا ایسی کوئی شرط لگا دے جس سے خریدار کے حق تصرف پر تحدید عائد ہوتی ہے تو یہ نامناسب شرط سمجھی جاتی ہے، اور معاملہ بیع فاسد ہو جاتا ہے۔

(آگے تفصیل ذکر کی جائے گی)

کو بیع کی ممانعت کی بعض اور صورتیں بھی ہیں، جہاں خرید و فروخت کسی حکم شرعی کی ادائی میں تاخیر کا سبب بنتی ہو، اس کو بھی علماء نے مکروہ قرار دیا ہے، مثلاً اذان جمعہ کے بعد اس طرح خرید و فروخت کہ اس کی وجہ سے مسجد پہنچنے میں تاخیر ہو جائے، یا جس سے باہمی منافست اور رقابت کا اظہار ہوتا ہو، جیسے ایک تاجر گاہک سے بات کر رہا ہو، ابھی اس کی بات نامکمل تھی کہ دوسرا تاجر نے اس سے کم قیمت پر خرید کرنے کی دعوت دے دی دوسرا گاہک اس تاجر کو اپنی طرف متوجہ کرنے کی سعی کرے اور زیادہ قیمت کی پیش کش کرے، جس کو حدیث میں "بیع علی بیع اخبہ" اور "سوم علی سوم اخبہ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تاہم اوپر جن اصول کا ذکر کیا گیا ہے، وہ اہم اصول ہیں جو اسلام کے قانون تجارت پر دور رس اثر رکھتے ہیں، اور بے شمار فروع و جزئیات ہیں جو ان ہی اصول کے گرد گردش کرتے ہیں۔

بیع کی تعریف

بیع ان الفاظ میں سے ہے جو دو متضاد معنوں کے حامل ہیں، خریدنا اور بیچنا (۱) مال کے مال سے تبادلہ کو کہتے ہیں جو باہمی رضا مندی سے ہو۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر دو طرف سے مال ہونا چاہئے، اگر ایک طرف سے مال ہو اور دوسری طرف سے کچھ نہ ہو تو یہ بیع نہ ہوگی بلکہ ہبہ، وصیت وغیرہ ہوگا، اور اگر ایک طرف سے مال ہو اور دوسری طرف سے نفع یعنی کوئی مادی چیز نہ ہو تو بھی یہ بیع نہ ہوگی، مثلاً تعلیم پر اجرت، کہ اس میں معلم کی طرف سے منفعت ہوتی ہے، مال نہیں ہوتا، اسے اجارہ کہیں گے، بیچنے والے کو اصطلاح میں ”بائع“ خریدار کو ”مشتري“ اور دونوں کے درمیان طے شدہ نرخ کو ثمن اور بازار کی عام نرخ کو قیمت، نیز جس چیز کو بیچا جا رہا ہو، اُسے ”مبیع“ کہا جاتا ہے۔

بیع کی یہی تعریف دوسرے فقہاء نے بھی کی ہے، امام نووی شافعی لکھتے ہیں کہ: البیع مقابلة مال بمال تمليکا (۳) مشہور حنبلی فقیہ ابن قدامہ کا بیان ہے کہ:

مبادلة المال بالمال تمليکا (۴) البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ ”مال“ کا اطلاق کس پر ہوگا؟ احناف کے نزدیک مال وہ ہے، جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور جس کا ذخیرہ کیا جانا ممکن

ہو، منافع اور حقوق پر مال کا اطلاق نہیں ہوگا (۵) جبکہ جمہور فقہاء نے ان کو بھی مال تسلیم کیا ہے۔ (۶)

بیع کے ارکان

دیگر معاملات کی طرح بیع کے بھی رکن دو ہیں، ایجاب اور قبول، طرفین میں سے جس کی طرف سے پہل ہو اس کی پیشکش کو ایجاب اور فریق ثانی کی طرف سے جو قبولیت کا اظہار ہو، اسے قبول کہتے ہیں، یہ رائے احناف کی ہے، جمہور کے نزدیک جس کی طرف سے تمليک پائی جائے اور مبیع کا مالک بنایا جائے اس کا قول ”ایجاب“ ہوگا، چاہے اس کی طرف سے قول بعد میں سامنے آیا ہو اور دوسرے فریق کا قول قبول کہلاتا ہے۔ (۷)

دوسرے فقہاء کے نزدیک بیع کے ارکان یہ ہیں: ”خبردار اور فروخت کنندہ، مبیع اور اس کی ثمن (قیمت)، ایجاب اور قبول“ (۸) پھر ایجاب اور قبول کی دو صورت ہے، ایک یہ کہ دونوں فریق اپنے بول کے ذریعہ اظہار رضا مندی کریں، ایسی صورت میں احناف کے نزدیک ضروری ہے کہ دونوں فریق اظہار رضا مندی کے لئے ماضی کا صیغہ استعمال کریں یا حال کا صیغہ اس طرح استعمال کریں کہ اس میں ”مستقبل“ کے معنی کا احتمال نہ ہو، یہاں تک کہ اگر ایک فریق نے ”امر“ کا صیغہ استعمال کیا اور دوسرے نے ماضی کا تو بیع درست نہ ہوگی (۹) مثلاً خریدار نے کہا کہ فلاں چیز مجھ سے بیچ دو، تاجر نے کہا: میں نے فروخت

(۱) مختار الصحاح: ۱، طلبة الطلبة لاہی حفص نسفی، ۱۰۸، مطبوعہ مطبع عامہ ۱۳۶۱ھ

(۲) معنی المحتاج ۲/۲

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۳۷/۱

(۴) المعنی: ۲/۳، کتاب البیوع

(۵) المراد بالمال ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخارہ، لوقت الحاجة، رد المحتار: ۳/۳

(۶) مجمع الفقہ الحبلی: ۱۳۷/۱

(۷) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۳/۳۵۳

(۸) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۳/۳۳۶، ہدایہ: ۱۸/۳، مطبوعہ: دیوبند

(۹) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۳/۳۳۶

کیا، تو بیع مکمل نہیں ہوئی، بلکہ دوبارہ خریدار کہے کہ میں نے خرید کیا، لیکن امام مالک کے نزدیک اس طرح بیع منعقد ہو جائے گی (۱)۔ میرا خیال ہے کہ اس زمانہ میں جو تعامل اور عرف ہے اس کی رعایت کرتے ہوئے یہی رائے زیادہ قابل عمل ہے، اور یہ اس لئے بھی کہ معاملات میں مقصود باہمی رضامندی ہے نہ کہ الفاظ اور صیغے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ طرفین عملاً رضامندی کا اظہار کریں، گو صریحاً زبان سے اس کا تکلم نہ کریں، مثلاً باضابطہ ایجاب و قبول نہ ہو، لیکن ایک فریق قیمت دیدے اور تاجر اس کے بدلے سامان اٹھا کر دیدے، پس یہ لین دین ہی صریح ایجاب و قبول کی جگہ لے لے گا، احناف، مالکیہ اور حنابلہ نے معمولی اور قیمتی ہر طرح کی اشیاء میں اس کو کافی تصور کیا ہے (۲) امام شافعی کے یہاں زبانی ایجاب و قبول ضروری ہے، لیکن بعض شوافع نے بھی اس مسئلہ میں جمہور کی رائے پر فتویٰ دیا ہے اور امام نووی نے کہا ہے: هذا هو المختار للفتویٰ (۳)۔

بیع کی شرطیں چار طرح کی ہیں، شرائط انعقاد، شرائط نفاذ، شرائط صحت اور شرائط لزوم

شرائط انعقاد

بیع کے منعقد ہونے کی بعض شرطیں تاجر اور خریدار سے متعلق ہیں:

۱- وہ دونوں عاقل اور ممیز ہوں، نابالغ جس میں فہم و شعور پیدا ہو چکا ہو، نیز کم عقل کی بیع منعقد ہو جائے گی، یہی

رائے امام احمد کی ہے، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک نابالغ کی بیع منعقد نہیں ہوتی، گو وہ سن تمیز کو پہنچ گیا ہو۔ (۴)

۲- ایجاب و قبول دو الگ الگ آدمیوں کی طرف سے ہو، ایک ہی شخص فریق کی طرف سے وکیل بن کر ایجاب و قبول دونوں کرے، یہ درست نہ ہوگی، البتہ باپ، وصی، یا قاضی خود اپنا مال اپنے زیر ولایت نابالغ سے فروخت کریں تو وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان کی طرف سے ایجاب و قبول دونوں کی گنجائش ہے۔

۳- دونوں ایک دوسرے کی طرف سے ہونے والے ایجاب و قبول کو سن لیں۔

بعض شرطیں مبیع اور اس کے ثمن، یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے متعلق ہیں:

۱- مبیع اور ثمن دونوں مال ہوں۔

۲- مبیع موجود ہو۔

۳- بائع کی ملکیت میں ہو۔

۴- بائع مبیع کے حوالہ کرنے پر قادر ہو۔

بعض شرطیں ایجاب و قبول سے متعلق ہیں:

۱- ایجاب و قبول میں مطابقت ہو، ایسا نہ ہو کہ خریدار الگ قیمت بتائے اور تاجر الگ، یا اسی طرح دونوں کی بات میں مبیع کی مقدار میں فرق پایا جاتا ہو۔

۲- ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں ہو۔

(۲) رحمة الامة ۱۶۳، کتاب البيوع، بداية المجتهد، ۱۷۰/۲

(۳) رحمة الامة ۱۶۳

(۱) بداية المجتهد ۱۷۰/۲، الباب الاول في العقد

(۳) معنی المحتاج ۳۶۲

(مجلس کی تعریف کے لئے دیکھئے: "مجلس")

بیع کے نافذ و جاری ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

- ۱- بیچنے والا اس سامان کا مالک ہو، یا ولی اور نگران کی حیثیت سے اس کو وہ سامان فروخت کرنے کا حق حاصل ہو۔
- ۲- اس سامان سے تاجر کے سوا کسی اور کا حق متعلق نہ ہو۔

شرائط صحت

بیع کے درست ہونے کے لئے کچھ شرطیں عام نوعیت کی ہیں، جو ہر معاملہ خرید و فروخت کے لئے ضروری ہیں:

- ۱- بیع ایک خاص مدت کیلئے نہ ہو بلکہ ہمیشہ کے لئے ہو۔
- ۲- بیع اور ثمن اس طرح متعین اور معلوم ہوں کہ آئندہ نزاع پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔

۳- ایسی بیع ہو جس سے کوئی فائدہ ہو، بے فائدہ بیع نہ ہو، مثلاً ایک روپیہ کے بدلہ ایک روپیہ فروخت کیا جائے، یہ درست نہیں، کس اس سے کوئی فائدہ نہیں۔

۴- کوئی شرط فاسد نہ لگائی جائے، شرط فاسد کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

- ۱- ایسی شرط جس کا وجود عدم شبہ سے خالی نہ ہو۔
- ۲- ایسی شرط جو ممنوع اور شرعاً ناجائز ہو۔
- ۳- ایسی شرط نہ ہو جو تقاضائے عقد کے خلاف ہو، اور اس سے تاجر یا خریدار یا خود اس بیع کا نفع متعلق ہو جس کے اندر مطالبہ کی صلاحیت موجود ہے اور نہ اس کا لوگوں میں تعامل ہو۔

۴- بیع کے رد کرنے کا ابدی اختیار، یا تین دنوں سے زائد

اختیار کی شرط لگا دی جائے۔

۵- بیع و ثمن کی موجودگی کے باوجود اس کی ادائیگی کے لئے مدت مقرر کر دی جائے۔

بیع کے درست ہونے کی کچھ شرطیں ایسی ہیں، جو خاص قسم کے معاملات کے لئے ضروری ہیں اور وہ اس طرح ہیں:

- ۱- قیمت اُدھار ہو تو ادائیگی کی مدت کا تعین۔
- ۲- اموال ربویہ ہوں تو بدلیں میں مماثلت اور یکسانیت۔ (اموال ربویہ کے لئے ملاحظہ ہو، رہا)
- ۳- سونے چاندی اور سکوں کی باہم خرید و فروخت ہو جس کو "صرف" کہا جاتا ہے، تو ایک ہی مجلس میں فریقین کا بدلیں پر قبضہ۔

۴- مراہجہ، تولیہ اور وضعہ میں پہلی قیمت سے واقف ہونا۔ (آگے مراہجہ وغیرہ کی تشریح آتی ہے)

شرط لزوم

بیع کے لازم ہونے کی شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی کو معاملہ خرید و فروخت کو رد کرنے کا اختیار باقی نہ رہے (۱) اس سلسلہ میں احناف کے نزدیک چار خیارات مشہور ہیں، خیاری قبول، خیاری شرط، خیاری ردیت، اور خیاری عیب، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس کے علاوہ "خیار مجلس" بھی ہے (۲) تاہم درمختار میں خیاری کی تعداد سترہ ذکر کی گئی ہے۔

(انشاء اللہ خود لفظ "خیار" کے تحت ان کا ذکر کیا جائے گا)

حکم

بیع کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ تاجر کی ملک قیمت پر اور

(۱) یہ تمام شرطیں اختصار کے ساتھ، منبری ۳، کتاب البیوع، الباب الاول اور شامی ۴، کتاب البیوع لی ابتدا، سے منقول نقل کی گئی ہیں۔

(۲) وحمة الامۃ ۱۶۴

خریدار کی ملک سامان پر ثابت ہوتی ہے اور اس طرح ان دونوں کی ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے۔

احکام کے اعتبار سے بیع کی چھ قسمیں ہیں، تین قسمیں ”جائز بیع“ کی اور تین ”ناجائز بیع“ کی، پہلی تین نافذ لازم، نافذ غیر لازم اور موقوف، دوسری تین باطل، فاسد اور مکروہ ہے۔

بیع نافذ لازم اور غیر لازم

”بیع نافذ لازم“ وہ ہے جو اپنی اصل اور خارجی شرائط ہر لحاظ سے درست ہو، بیع سے کسی کا حق متعلق نہ ہو اور نہ فریقین میں سے کسی کو کسی نوعیت کا اختیار باقی ہو، ”بیع نافذ غیر لازم“ وہ ہے کہ جو اپنی اصل اور وصف، یعنی بیع کی شرائط پر دونوں لحاظ سے مکمل اور درست ہو، مگر طرفین میں سے کسی ایک کے اختیار لے لینے کی وجہ سے فی الفور بیع لازم نہ ہوتی ہو۔ ان دونوں صورتوں کی مثال یوں ہے کہ جیسے پانچ روپے کے بدلے کوئی کتاب خریدی جائے اور کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو نامناسب ہو، خریدار نے کتاب دیکھ لی ہو، اس میں جو خامیاں ہیں اس سے واقف ہو چکا ہو اور ان خامیوں کے ساتھ اسے لینے پر آمادہ ہو، اب یہ بیع صحیح ہوگئی، اس لئے کہ کوئی ایسی چیز اس معاملہ میں نہیں پائی گئی جو شرعاً ممنوع ہو، چونکہ بیع طرفین کی رضا مندی سے ہوئی ہے اس لئے یہ نافذ ہوگی اور طرفین میں سے کسی کو کسی قسم کا اختیار نہیں ہے، اس لئے یہ بیع لازم بھی ہوگی، اس کے برخلاف اگر طرفین میں سے کوئی ایک غور و فکر کے لئے مہلت لے لیتا ہے، تو یہ بیع صحیح نافذ اور مہلت کی وجہ سے غیر لازم ہوگئی۔

بیع موقوف

”بیع موقوف“ وہ بیع ہے جس میں بیع سے کسی دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو، مثلاً نابالغ اور کم سمجھ بچہ کوئی چیز بیع ڈالے تو یہ معاملہ اس کے باپ کی اجازت پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ نابالغ اور نا سمجھ بچہ کے مال سے بحیثیت ”ولی“ اس کے باپ کا حق متعلق ہے۔ علامہ طاہر بخاری نے بیع موقوف کی پندرہ صورتیں ذکر کی ہیں (۱) اور علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ بیع موقوف کی صورتیں تیس سے بھی زیادہ ہیں۔ (۲)

ناجائز بیع کی صورتیں:

یہ تینوں صورتیں تو بیع جائز کی تھیں، ہاں درست بیع کی بھی تین صورتیں ہیں، بیع باطل، بیع فاسد، بیع مکروہ۔

بیع مکروہ

بیع مکروہ اس بیع کو کہتے ہیں، جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہو، لیکن کسی خارجی بات، مثلاً جگہ یا وقت کی وجہ سے ناپسندیدہ ہو، جیسے ”مسجد“ میں یا جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کا معاملہ کرنا۔

بیع باطل و فاسد

بیع باطل اُسے کہتے ہیں جو اپنی اصل کے لحاظ سے ہی درست نہ ہو، مثلاً کوئی مسلمان سور کی بیع کرے، اس لئے کہ سور سرے سے مسلمان کے حق میں مال ہی نہیں ہے، لہذا اس طرح بیع کی بنیاد اور اساس ہی ممنوع قرار پائی۔

”بیع فاسد“ وہ ہے کہ جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو درست

ہو، لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں فساد پیدا ہو جائے، مثلاً خریدار یا تاجر اپنی طرف سے کوئی ایسی شرط لگا دے، جس میں اس کا فائدہ ہو تو اب یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔

• علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے، کہ فاسد اور باطل میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ثمن اور مبیع میں سے کسی کو کوئی الہامی مذہب مال تسلیم نہ کرتا ہو تو بیع باطل ہے، مثلاً مردار اور خون کی بیع کہ کسی بھی الہامی مذہب میں یہ حلال نہیں ہے اور اگر بعض مذاہب اُسے مال تسلیم کرتے ہوں، مگر شریعت اسلامی میں مال نہ ہوں، نیز اس چیز کو اس معاملہ میں ”مبیع“ کی حیثیت حاصل ہو تو بھی یہ بیع باطل ہوگی، اور اگر ایسی چیز ثمن کی حیثیت سے معاوضہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ (۱)

باعتبار قیمت بیع کی قسمیں

ثمن اور قیمت کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں:
وضیعہ، تولیہ، مراہی اور مساومہ۔

”وضیعہ“ سے مراد یہ ہے کہ تاجر اپنی خرید سے کم قیمت میں کوئی چیز بیچ دے، مثلاً دس روپے میں خریدے اور پانچ روپے میں فروخت کر دے۔

”تولیہ“ یہ ہے کہ جس قیمت میں کوئی چیز خریدی جائے اسی میں بیچ دی جائے۔

”مراہی“ اس بیع کو کہتے ہیں کہ جس میں اپنی قیمت خرید پر نفع لے کر فروخت کیا جائے، مثلاً ایک چیز دس روپے میں لے اور پندرہ روپے میں فروخت کر دے۔

اور ”مساومہ“ یہ ہے کہ پہلی قیمت کو ملحوظ رکھے بغیر خرید و فروخت کا معاملہ کرے، چاہے نفع کے ساتھ ہو، یا نقصان کے ساتھ، یا مراہی کا معاملہ ہو۔ اس طرح ”بیع مساومہ“ میں پہلی قیمت کا کوئی ذکر ہی نہ ہوگا، اور بقیہ تینوں صورتوں میں معاملہ کے وقت پہلی قیمت کا حوالہ دیا جائے گا کہ میں پہلی قیمت پر اس قدر نفع یا نقصان کے ساتھ، یا بعینہ اسی قیمت پر فروخت کر رہا ہوں۔ (۲)

باعتبار مبیع بیع کی قسمیں

”مبیع“ کے لحاظ سے بیع کی تین قسمیں ہیں، مقاضہ، صرف اور بیع مطلق۔

بیع مقاضہ یہ ہے کہ خریدار اور تاجر ہر دو کی طرف سے قیمت اور مبیع کے طور پر ”سامان“ ہی ہو (۳) سونا، چاندی، (جسے شریعت ”قیمت“ اور ”ثمن“ تصور کرتی ہے) یا رقم نہ ہو، مثلاً گیسوں کی بیع چاول کے بدلہ، ”بیع مقاضہ“ میں اصول یہ ہے کہ عربی زبان میں جس لفظ پر ”ب“ داخل ہوگی وہ ”ثمن“ سمجھی جائے گی، مثلاً ”بعت القلم بالثوب“ میں نے قلم کپڑے کے بدلہ فروخت کیا، یہاں ”ب“ چونکہ ”ثوب“ پر داخل ہے، اس لئے ثوب (کپڑا) ثمن قرار پائے گا۔

”بیع صرف“ یہ ہے کہ ثمن کی بیع ثمن کے بدلہ ہو، مثلاً چاندی چاندی کے بدلہ، سونا سونے کے بدلے، یا روپے کا نوٹ اور سکہ اسی کے بدلہ۔ بیع صرف میں ضروری ہے کہ طرفین کی جانب سے ثمن اور مبیع کی حوالگی مجلس میں ہی ہو جائے

(۲) الدر المختار، ۳/۳، والی کتاب البیوع

(۱) مستطاب، رد المحتار، ۳/۹۹-۱۰۰

(۳) معجم لغة الفقہاء: ۳۵۴

کسی کی طرف سے اُدھار نہ ہو، اور اگر طرفین سے ایک ہی جنس ہو تو مقدار برابر ہو۔

”بیع مطلق“ یہ ہے کہ سامان کی بیع ”ثمن“ کے بدلہ ہو، جیسا کہ عام طور پر ہوا کرتا ہے، مثلاً کتاب روپیوں کے بدلہ، یہاں کتاب بیع ہے اور روپیہ ”ثمن“۔

با اعتبار مدت بیع کی قسمیں

بیع میں اصل تو یہ ہے کہ خریدار اور تاجر دونوں بیع و ثمن نقد ادا کر دیں اور کسی طرف سے بھی اُدھار نہ ہو، مگر انسانی ضروریات کے پیش نظر شریعت نے اس کی گنجائش بھی رکھی ہے کہ کسی طرف سے اُدھار کا معاملہ ہو۔ چنانچہ اگر ثمن نقد ادا ہو اور بیع کی بعد میں حوالگی کا وعدہ ہو تو یہ بیع ”سلم“ ہے، اور اگر بیع نقد ہو اور ”ثمن“ اُدھار، تو یہ ”بیع مؤجل“ یا ”بیع الی اجل“ ہے۔ (۱)

بیع غرر

بیع کی مشہور قسمیں اور بنیادی احکام تو وہی ہیں جن کا اوپر ذکر ہوا۔ مگر حدیث میں بعض خاص معاملات کا ذکر کیا گیا ہے، مناسب ہے کہ اس موقع پر ان کی بھی وضاحت کر دی جائے، ان میں خصوصیت سے ایسے تمام معاملات کو منع کر دیا گیا ہے جس کی بقاء مشکوک ہو، اور جس میں معاملات کے ٹوٹ جانے کا قوی اندیشہ ہو، اسی کو فقہاء اور شارحین حدیث نے ”بیع غرر“ یا ”بیع مخاطرة“ سے تعبیر کیا ہے، علامہ عینی نے نقل کیا ہے

کہ ”بیع غرر“ کا دائرہ بہت وسیع ہے، ثمن اور قیمت معلوم و مقرر نہ ہو، بیع اور سودا شخص نہ ہو، مدت ادائیگی اور مدت حوالگی متعین نہ ہو ثمن یا بیع کی سلامتی مشکوک ہو، یہ ساری صورتیں اسی زمرہ میں داخل ہیں، چنانچہ بھاگے ہوئے غلام اور جانور، اڑتے ہوئے پرندے، پانی میں تیرتی ہوئی مچھلیاں کہ جن کو پکڑنا ممکن نہ ہو، یا ممکن ہو تو آسان نہ ہو، کو فروخت کرنا اسی ”بیع غرر“ میں شمار کیا جائے گا۔ (۲)

بیع جبل الحبلہ

ان ہی میں سے ایک بیع جبل الحبلہ ہے، ”جبل الحبلہ“ کے معنی ہیں ”حمل کا حمل“ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس خرید و فروخت سے منع کیا ہے (۳)۔ تاہم اس کی تشریح میں شارحین کے درمیان کچھ اختلاف ہے، سعید بن مسیب، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ یہ مدت کے تعین کا ایک طریقہ تھا اور مطلب یہ ہوتا تھا کہ اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب یہ اونٹنی بچہ جن دے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس لفظ کے ذریعہ مدت مقرر ہوتی تھی کہ یہ اونٹنی بچہ جن دے، پھر اس کا وہ بچہ حاملہ ہو جائے تب قیمت ادا کروں گا، تیسری رائے ابو عبیدہؒ، امام احمدؒ، اسحاقؒ اور حبیب مالکیؒ اور اکثر اہل لغت سے منقول ہے، کہ اس جملہ میں مدت کا نہیں بلکہ خود بیع کا تعین ہوتا تھا، اور ”موجودہ اونٹنی کے بچہ کو مستقبل میں پیدا ہونے والے بچہ“ کی فروخت ہوتی تھی اور

(۱) توایمہ، ج ۱، ص ۱۰۱، اور سلم کے احکام خود ان الفاظ سے ذیل میں دیئے جائیں، ۱۰۱ میں ردالمحتار ۳۰

(۲) عمدة القاری ۲۶۴، ۱۱

(۳) بخاری، باب بیع العرر وحمل الحبلہ ۱۲۴، ط مصر، یہ روایت محمد و کتب صحاح میں منقول ہے۔

اس کو ”بیع“ قرار دیا جاتا تھا (۱) اگر اس آخری تشریح کو درست سمجھا جائے جو حدیث کے الفاظ سے زیادہ قریب ہے، تو اس معاملہ کی ممانعت کا سبب بیع کا معاملہ کے وقت غیر موجود ہونا ہے، اور اگر پہلی تشریح کو مانا جائے تو ممانعت کی وجہ قیمت کی ادائیگی کی مدت کا غیر متعین اور مبہم ہونا ہے۔

بیع ملامہ

حدیث میں ایام جاہلیت میں مروج جن طریقوں کا ذکر ملتا ہے، ان میں سے ایک ”لامہ“ ہے ”لامہ“ ”لمس“ سے ہے، جس کے معنی چھونے کے ہیں، آپ ﷺ نے اس معاملات کو بھی منع فرمایا ہے (۲) ”لامہ“ کی تین طرح شرح کی گئی ہے، ایک یہ کہ کسی اور کپڑے میں وہ کپڑا لپیٹا ہوا ہو جس کو فروخت کرنا ہے، یا رات کی تاریکی میں ہو، جس میں کپڑے کو دیکھنا نہ جاسکتا ہو، گا کہ اس کو اسی حال میں چھوئے اور تاجر کہے کہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا بیچا کہ پھر تم کو کپڑا دیکھنے کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور یہ چھوٹا ہی بمنزلہ مشاہدہ کے ہو جائے گا، دوسرے یہ کہ بیچنے والے اور خریدار چھونے ہی کو ایجاب و قبول قرار دیں اور زبانی ایجاب و قبول نہ کریں، تیسرے یہ کہ ”چھونے“ پر یہ شرط لگادی جائے کہ خریدار کو اس کے بعد بیع کے رد کرنے کے سلسلہ میں حاصل ہونے والا ”خيار“ باقی نہیں رہے گا، تاہم ”لامہ“ ان میں سے جو بھی صورت ہو، ممنوع یہ تینوں ہی

صورتیں ہیں۔ (۳)

بیع منابذہ

”منابذہ“ سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے (۴) ”منابذہ“ کے معنی پھینکنے کے ہیں، منابذہ کی بھی وہی تین صورتیں بتائی گئی ہیں، جو ”لامہ“ کی ہیں، صرف پھینکنے کو ہی بیع کے نفاذ کے لئے کافی سمجھا جائے، خریدار کا اس کو دیکھنا ضروری نہ ہو، ایجاب و قبول کا تلفظ کئے بغیر صرف پھینکنے کو ہی بیع مان لیا جائے، پھینکنے کی وجہ سے خریدار کو معاملہ کے ختم کرنے کا جن وجوہ کے تحت اختیار حاصل ہے ان کو کالعدم سمجھا جائے، رہ گیا یہ کہ ”پھینکنے“ سے کس چیز کا پھینکنا مراد ہے؟ خود بیع کا، یا بیع پر کسی اور چیز کا، تو حافظ ابن حجر نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ خود ”بیچے جانے والے کپڑوں“ کا پھینکنا مراد ہے۔ (۵)

بیع حصاة

”حصاة“ کے معنی کنکری کے ہیں، یہ بھی جاہلیت کی ایک بیع تھی، جس کی صورت منابذہ ہی سے ملتی جلتی ہے، اس کو بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے (۶) امام ترمذی نے امام شافعی سے اس کا طریقہ یہ نقل کیا ہے کہ بیچنے والا خریدار کو کہے کہ اگر خرید و فروخت کی گفتگو کے درمیان تم پر کنکری پھینک دوں تو میرے اور تمہارے درمیان بیع لازم ہو جائے گی، (۷) حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ اس کی تشریح میں بھی متعدد اقوال ہیں، ایک

(۲) بحاری، باب بیع الملامہ ۱۲۰۲، ط مصر

(۳) بحاری، باب بیع الملامہ ۱۲۰۲

(۶) ترمذی، باب ما جاء فی کراهیۃ بیع العرو ۲۳۳/۱

(۱) عمدة القاری، ۲۶۶/۱۱

(۳) فتح الباری، ۳۵۸/۳، عمدة القاری ۱۱/۲۷

(۵) فتح الباری، ۳۶۰/۳

(۷) حوالہ سابق

اندازہ سے خرید و فروخت میں کسی ایک طرف کی بیشی کا امکان ہے، جس سے سود پیدا ہو جائے گا اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

بیع المضامین والملاحق

ایام جاہلیت میں بعض عجب و لپسپ قسم کی بیع کے معاملات ہوا کرتے تھے، جن میں بعض کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، ان ہی میں سے ایک یہ بیع تھی۔ ”معلق“ کہتے ہیں تولید کے اس مرحلہ کو جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے، اور ”مضمون“ اس سے بھی پہلے مرحلہ کو، جب ”حیوانی وجود“ مادہ منویہ کی صورت میں نر کی صلب میں رہتا ہے، چنانچہ نہ صرف مادہ کے حمل، بلکہ نر کے صلب میں رہنے والے مادہ سے ممکنہ بچہ کی بیع ہو جایا کرتی تھی۔ (۵)

یہ دونوں ہی بیع باطل ہیں، اس لئے کہ یہ ایک نامعلوم اور غیر موجود کی بیع ہے اور اسلام نے اس سے منع کر دیا ہے۔

بیع حاضر للبیادی

”حاضر“ کے معنی شہری کے اور ”بیادی“ کے معنی ”دیہاتی“ کے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، شہری، دیہاتی کے لئے فروخت نہ کرے، بلکہ لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے سے رزق عطا فرماتا ہے، لایبیع حاضر لبیاد ودعوا الناس برزق اللہ بعضهم من بعض (۶) طریقہ یہ تھا کہ کوئی دیہاتی اپنا فروختنی مال لے کر شہر آتا، تاکہ موجودہ قیمت پر اس کو

صورت یہ ہے کہ بیچنے والا کہے، تو کنکری پھینکو، جس پر لگ جائے وہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کیا، دوسری صورت یہ ہے کہ کہے کہ زمین کے اس حصہ سے کنکری پھینکو، جہاں تک کنکری پہنچ جائے وہاں تک کا حصہ میں نے فروخت کیا، تیسری صورت یہ ہے کہ کنکری پھینکنے تک طرفین بیع کو رد کر دینے کے اختیار کی شرط لگادیں اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بجائے کنکری پھینکنے کو ہی خرید و فروخت کے لئے کافی مان لیا جائے۔ (۱)

مزابنہ اور محالہ

خرید و فروخت کی بعض صورتیں وہ ہیں جن میں ”سود“ اور ”ربا“ کا قوی شبہ ہے، ایسی صورتوں سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، انہیں میں ”مزابنہ“ اور ”محالہ“ ہے (۲) مزابنہ درخت پر لگے ہوئے پھل کے بدلے اسی پھل کے ٹوٹے ہوئے دانوں کے فروخت کرنے کو کہا جاتا ہے، امام بخاری کے الفاظ میں ”هی بیع الثمر بالثمر“ (۳) اسی طرح ”محالہ“ کھیت میں لگے ہوئے دانوں کی ٹوٹے ہوئے دانوں کے بدلے جو اسی جنس کے ہوں فروخت کرنے کو کہتے ہیں، امام ترمذی کے الفاظ میں : المحالۃ بیع الزرع بالحنطۃ (۴) چونکہ کھیت اور درخت کے باہر کے دانے اور پھل اور کھیت اور درخت میں لگے ہوئے دانے اور پھل، دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اور اس طرح

(۱) فتح الباری ۳/۳۹۰، نیز طحاوی عمدة الفاری ۶/۱۱۷

(۲) بخاری، عن انس و ابن عمرو ابی سعید حدادی، باب بیع المزابنہ ۱۵۲

(۳) ترمذی ۲۳۶۱، باب ما جاء فی البیعی عن المحالۃ والمزابنہ

(۴) حوالہ سابق

(۶) ترمذی، عن حابر، باب ما جاء لایبیع حاضر لبیاد ۲۳۴، طحاوی مزابنہ

(۵) ابو حفص یسعی : طلبة الطلبة، کتاب البیوع ۱۱۰

فروخت کریں، شہر کے لوگ اسے ترغیب دیتے کہ اس وقت بازار اترا ہوا ہے، وہ ان کو بیچنے کا مجاز بنا دے اور مال ان کے حوالے کر دے، تاکہ گرانی بڑھنے کے بعد وہ فروخت کر دیں اور اس کو زیادہ منافع حاصل ہو سکے۔

اس صورت کے مکروہ ہونے پر تو اتفاق ہے، کیونکہ اس سے اہل شہر کو نقصان پہونچے گا اور مصنوعی قلت پیدا ہونے کی وجہ سے گرانی بڑھے گی، لیکن کب مکروہ ہے، اس میں اختلاف ہے، احناف کے یہاں اس وقت مکروہ ہے جب کہ گرانی کا زمانہ ہو اور اہل شہر کو اس مال کی ضرورت ہو۔ (۱)

امام نوویؒ کے بقول شوافع کے ہاں اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شہری اس ممانعت نبویؐ سے واقف بھی ہو۔ و شروط ان یکون عالماً بالہی (۲) امام مالک نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے، کہ ممانعت صرف اسی صورت میں ہے جب کہ دیہاتی کا مال حاصل کر کے شہر کا باشندہ فروخت کرے، دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسے لوگ جو مارکٹ کے اتار چڑھاؤ اور سامان کے نرخ کا شعور نہیں رکھتے ہوں سمجھوں کہ ”بادی“ کے حکم میں رکھا گیا ہے اور کوئی دیہاتی ہی ہو لیکن اُن امور سے اچھی طرح واقف اور تجربہ کار ہو تو ان کو ”بادی“ شمار نہیں کیا ہے اور ان کا سامان لے کر بیچنے کی اجازت دی ہے۔ (۳)

البتہ اگر شہر کے تجارتیہات کے سرمایہ داروں کا مال اس طرح فروخت کر ہی دیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع درست

ہو جائے گی، امام مالکؒ کے یہاں قاسد شمار کی جائے گی اور شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اس بیع کو ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوگا (۴) ابن تیمیہؒ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کی رائے کی تائید کی ہے۔ (۵)

تَلْقٰی جَلْب

بیرونی تجارتی قافلے آئیں اور شہر میں ان کی آمد سے قبل ہی شہر کے تاجران کا سرمایہ خرید لیں، تاکہ وہ خود ان کو فروخت کریں، یہ صورت درست نہیں ہے، اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جو علامہ خطابی نے لکھی ہے، کہ ایسے مواقع پر عموماً مقامی تجارتی دھوکہ دہی سے کام لیتے ہیں، ان کو بتاتے ہیں کہ قیمتیں اتری ہوئی ہیں، بازار میں مندا ہے اور مال کی طلب کم ہو گئی ہے، پھر یہ یقین دلا کر کم قیمت میں مال خرید لیتے ہیں اور ان کو دھوکہ دے کر خود زیادہ قیمت میں فروخت کرتے ہیں (۶) دوسرے اس عمل سے گرانی بڑھتی ہے، چند سرمایہ دار سامان خرید کر بازار میں مصنوعی قلت اور کمی پیدا کر کے گرانی بڑھا دیتے ہیں، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، نیز فرمایا کہ اگر اس طرح شہر کے تجارتیہ خرید کر لیں تب بھی قافلہ کو حق حاصل ہوگا کہ اگر وہ محسوس کریں کہ ان کے ساتھ دھوکہ کیا گیا ہے، تو اس معاملہ کو رد کر دیں، فصاحب السلعة فیہا بالخیار اذا ورد السوق: (۷)

(۲) شرح ابن قیم علی ابی داؤد مع عون المعبود، ۳۵/۹

(۳) فتح الباری، ۳۵/۳

(۶) عون المعبود، ۳۵/۹

(۱) لیل الاوطار، ۱۶۳/۵

(۳) فتح الباری، ۳۷/۳

(۵) حجة الله البالغة، ۱۰۰/۳

(۷) ترمذی عن ابی ہریرہ، باب ما جاء فی کراهیة تلقی البیوع، ۲۳۲/۱

بیع مزایدہ (نیلام)

اس سے قریب بیع کی ایک جائز صورت ہے، جس کو محدثین نے "مزایدہ" یا "بیع من یزید" سے تعبیر کیا ہے، یہ وہی طریق تجارت ہے، جس کو ہماری زبان میں "نیلام" یا "ہراج" کہا جاتا ہے، حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ٹاٹ اور پیالہ کی ڈاک لگائی، ایک صاحب ایک درہم دینے کو تیار ہوئے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے زیادہ میں کون خرید کرنے کو تیار ہے؟ دوسرے صاحب نے کہا: میں دو درہم دوں گا، آپ ﷺ نے یہ ان کو دے دیا (۵) امام اوزاعی اور اسحاق نے اس کو صرف مال غنیمت یا میراث کی فروخت میں جائز قرار دیا ہے، ابراہیم نخعی نے مکروہ قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ (۶)

عربان (بیعانہ)

"عربان" یا "غزلون" کی نوعیت وہی ہوتی تھی، جس کو آج کل بیعانہ کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار قیمت کا کچھ حصہ ادا کر دے اور وعدہ کرے کہ وہ ادا نہ کر سکے تو اس کی یہ رقم سوخت ہو جائے گی، اس میں "قمار" (جوا) پائے جانے کی وجہ سے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۷) امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے، حیرت ہے کہ امام احمد نے اس صورت کو جائز اور درست رکھا ہے۔ (۸)

چنانچہ جمہور کے نزدیک تو یہ عمل مطلقاً مکروہ ہے، اور احناف کے نزدیک اس وقت مکروہ ہے جب کہ اہل شہر کو اس سے نقصان پہنچے اور شہر کے تاجروں نے بیرونی قافلوں کو دھوکہ دیا ہوتا ہم اس طرح مال خرید ہی کر لیا جائے تو بیع درست ہو جائے گی اور دھوکہ دہی کی صورت میں سمعوں کا خیال ہے کہ فروخت کرنے والوں کو بیع رد کر دینے کا اختیار ہوگا۔ (۱) خرید و فروخت کی اس ممنوع صورت کو کہیں "تلقی جلب" کہیں "تلقی سلع" اور کہیں "تلقی رکبان" یا "تلقی بیع" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

نجش

بیع کی ممنوع صورتوں میں ایک "نجش" یا "تاجش" ہے، حضور اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۲) نجش سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص کوئی سامان لینا نہیں چاہتا، لیکن قیمت بڑھ کر بولتا ہے تاکہ دوسرا گاہک اس کو زیادہ قیمت میں خرید کر لے اور دھوکہ کھا جائے (۳) اس صورت میں چونکہ خریدار کے ساتھ دھوکہ دہی اور تلمیس ہوتی ہے، اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، اس کے حرام و گناہ ہونے پر اتفاق ہے، تاہم اس طرح وہ ناواقف خرید ہی کر لے تو مالکیہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی، مگر امام ابو حنیفہ، شافعی اور احمد کے نزدیک بیع تو درست ہوگی، تاہم وہ اس دھوکہ دہی کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ (۴)

(۱) فتح الباری ۳/۳۷۳

(۲) ترمذی عن ابی ہریرہ، باب ما جاء فی کراہیۃ النجش ۲۴۳۱

(۳) حوالہ سابق

(۴) رحمة الامة ۱۸۲-۱۸۳، باب البیوع المہی علیہا

(۵) ترمذی عن انس بن مالک، باب ما جاء فی منع من یزید، باب ما جاء فی بیع المزایدہ ۱۲۶۲، ص ۱۰۰

(۶) فتح الباری ۳/۳۵۴

(۷) حجة الله الخالفة ۱۰۰/۲

(۸) رحمة الامة ۱۸۳

بیع عریہ

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ”عریہ“ کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، اب اس ”عریہ“ کی تشریح میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں ”عریہ“ سے مراد ہے، درخت پر لگے ہوئے پھل کی ٹوٹے ہوئے پھل سے اندازاً اور تخمیناً بیع، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے وہ اس کی مقدار متعین کرتے ہیں ”پانچ وسق“، یعنی یہ بیع اصلاً تو جائز نہیں ہے، مگر ”پانچ وسق“ کی مقدار شریعت کی طرف سے سہولت اور رخصت ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ”عریہ“ سے مراد یہ ہے کہ کسی کے باغ میں فقراء آئیں، وہ انہیں ایک درخت دیدے پھر چونکہ ان کی بار بار آمد شاق گذرتی ہے، اس لئے کہے کہ تم مجھے اس روز روز کے سوال سے معاف رکھو، میں اس کے بدلے پھل توڑتے وقت اتنا پھل دیدوں گا (۱) — اس طرح یہ ہے تو عطیہ، مگر بظاہر چونکہ یہ مقدار اس کے بدلہ میں ہے، جو وہ اسے آئے دن دیا کرتا ہے، اس لئے اسے ”بیع“ سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔

موطا امام مالک رحمہ اللہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اور ابوداؤد میں ابن اسحاق کی تشریح امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق ہے، اور بخاری میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور ابوداؤد میں ابو حمزہ کی مرفوع روایات امام شافعی کے حق میں ہیں، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت کہ ”پانچ وسق تک عریہ کی

اجازت ہے“ شوافع کے موافق ہے، کہ ”عریہ“ اگر عطیہ ہی کا نام ہو تو مقدار کی تحدید کا کیا معنی؟ نیز مختلف روایات میں ”عریہ“ کی اجازت کا عام ممانعت سے استثناء ہے، جس سے جمہور کے مسلک کی طرف رجحان ہوتا ہے (۲)۔

بیع سنین ومعاومہ

”سنہ“ اور ”عام“ کے معنی سال کے ہیں، اسی سے ”سنین“ اور ”معاومہ“ ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس طرح بیع کی جائے کہ ”اس سال جو کچھ پھل اس درخت میں آئے“ وہ فروخت کرتا ہوں، حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا ہے (۳) اور وجہ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی چیز کی بیع ہے جو ابھی معدوم اور ناپید ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں ”باغ، درخت“ اور ”تالاب“ کی جس طرح پیشگی بیع ہو جایا کرتی ہے، وہ جائز نہیں ہے۔ (ثمر کے تحت تفصیل دیکھی جائے)

بیع عینہ

”بیع عینہ“ قرض پر نفع حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً کسی سے دس روپے قرض مانگے، قرض دینے والے کو بلا نفع یہ قرض دینا گوارا نہ ہو، چنانچہ وہ کوئی ایسا سامان جو بازار میں دس روپے میں ملتا ہو، بارہ روپے میں فروخت کر دے اور وہ طلبکار قرض بازار میں دس روپے میں فروخت کر کے اپنی مطلوبہ رقم حاصل کر لے اور بعد کو اس سامان

(۱) الفتاویٰ الہدیہ، ۱۰/۱۳، الباب العشرون فی البیوعات المکروہہ، ط: دہلوی

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، عمدہ، ۱۱، الفتح، ۳، ہذل المجہود، ۲۳۸/۳

(۳) ابوداؤد عن جابر فی بیع السنین، ترمذی عن جابر .. باب ما جاء فی المحابرة والمعاومة، ۲۳۵/۱

کی قیمت کے طور پر بارہ روپے بائع کو واپس کرے۔

اس طرح بیچنے والا دو روپے قائدہ حاصل کر لے گا، قرض خواہ کی مطلوبہ رقم فراہم ہو جائے گی، اور سود بھی بظاہر نہ ہوگا۔ (۱)
فقہائے احناف کے یہاں یہ طریقہ جائز نہیں، یہی رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے اور یہی اقرب من الفقہ ہے، اس لئے کہ اگر اس کی کھلی اجازت دیدی جائے تو چور دروازہ سے ربا کی ایک راہ کھل آئے گی، نیز شریعت کے اس مٹاؤ پر — کہ سود کے بجائے ایک دوسرے کو رضا کارانہ قرض دینے اور صرف دنیا کے بجائے آخرت کے نفع پر نگاہ رکھنے کا جذبہ اور حراج پیدا ہو — چوٹ لگے گی، قاضی ابو یوسفؒ نے نہ صرف یہ کہ اجازت دیدی ہے، بلکہ اس کے عامل کو مستحق اجر قرار دیا ہے، امام شافعیؒ نے بھی کبراہت کے ساتھ اجازت دی ہے، تاہم اگر کسی تیسرے شخص کے واسطے سے معاملہ ہو جو بائع سے کسی اور کے لئے خرید کرے اور پھر بائع اس اصل شخص سے خرید کر لے تو جائز ہے۔ (۲)

خرید و فروخت میں تنافس

اسلام نے تجارت میں بھی باہمی منافست حسد اور ایسے تقابل سے منع کیا ہے جو اخلاق کی حد سے نکل جائے اور جو انسان کی بڑھتی ہوئی حرص و ہوس اور طمع کو ظاہر کرتی ہو، حدیث میں اسی طرح کی ایک صورت کو ”بیع علیٰ بیع اخیہ“ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے (۳) جس کے معنی ایک بھائی کی بکری اور فروختگی کے مقابلہ دوسرے کے فروخت کرنے اور بیچنے کے ہیں، فقہاء نے اس کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، ابن قدامہؒ نے ”المخنی“

میں اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

۱ - ایک شخص نے کسی سے سامان خریدا اور تین دنوں کیلئے غور و فکر کی مہلت لی، اسی درمیان خریدار کے پاس دوسرا شخص آیا کہ میں اس سے کم قیمت میں یہی چیز دینے کو تیار ہوں، یا اسی قیمت میں اس سے بہتر چیز دیتا ہوں، چنانچہ خریدار اس معاملہ کو ختم کر دے اور اس سے معاملہ کر لے یہ صورت بالاتفاق گناہ ہے۔

۲ - ایک شخص نے کسی سے سامان فروخت کیا، لیکن مزید غور و فکر کیلئے مہلت لے لی، اس درمیان کوئی اور شخص اس کے پاس جائے کہ وہ اس سامان کی اس سے زیادہ قیمت ادا کرے گا، اس لئے وہ اسے بیچ دے، چنانچہ وہ پہلے معاملہ کو ختم کر کے اس نئے خریدار سے معاملہ کر لے، یہ صورت بھی بالاتفاق گناہ ہے۔

پہلی صورت کو ”بیع علیٰ بیع اخیہ“ اور دوسری صورت کو ”شراء علیٰ شراء اخیہ“ کہا جاتا ہے۔

۳ - ابھی خرید و فروخت کا معاملہ طے نہ ہوا ہو، لیکن بھائی کرنے کے درمیان بیچنے والے نے معاملہ پر صراحتہ رضامندی کا اظہار کر دیا ہو، اس صورت میں کسی تیسرے شخص کا خریدی کے لئے پیش کرنا جائز نہیں۔

۴ - ابھی معاملہ زیر غور ہو اور فروخت کنندہ نے نہ رضامندی کا اظہار کیا ہو اور نہ عدم رضامندی کا، اب بھی کسی اور شخص

(۲) رجمہ قلامہ ۱۸۳

(۱) کتاب التعریفات ۲۲، الفتاویٰ الہدیہ ۱۰/۳

(۳) بہاری ۱۶۲، اب لا یبیع علی بیع اخیہ ولا یسوم علی سوم اخیہ، ط، مصر، ترجمہ، ۲۳۲/۱، ط، دیوبند

کا دخلت کرتا درست نہیں۔

۵۔ معاملہ زیر غور ہو اور فروخت کنندہ کی طرف سے رضامندی کا اظہار ہو، لیکن صراحۃً نہیں، ابن قدامہ کا بیان ہے کہ اس صورت میں تیسرے شخص کی طرف سے خریداری کی پیش کش کو کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، لیکن اگر اس کو منع کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا: ولو قال بالتحریم ہنا لکان وجہا حسنا۔

۶۔ فروخت کنندہ نے پہلے خریدار سے معاملت پر عدم رضامندی کو واضح کر دیا ہو، اب بالاجماع دوسرے شخص کا اس معاملہ میں دخل ہونا اور خریدی کی پیشکش کرتا درست ہوگا۔ (۱)

ان چاروں صورتوں کو ”سوم علی سوم اخیه“ کہتے ہیں۔ تاہم متذکرہ ہر چھ صورت میں اگر اس نے خریدار یا فروخت کنندہ سے صاحب معاملہ معاملہ طے کر لے اور پہلے شخص کو نظر انداز کر دے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔

بیع مَصْرَاة

خرید و فروخت کی ممنوع صورتیں جن کا حدیث میں ذکر ہے میں سے ایک بیع ”مصرآة“ ہے، ”تقریہ“ کے معنی جانور کے تھن میں دودھ روک رکھنے کے ہیں، لوگ جانور کی قیمت بڑھانے کی غرض سے کئی کئی دنوں سے دودھ دوہتے نہیں تھے، تاکہ خریدار دھوکہ کھائے اور زیادہ قیمت ادا کر کے جانور خرید کر لے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۲) مختلف

روایات میں یہ بات منقول ہے کہ اگر اس طرح دھوکہ دیکر جانور فروخت کیا جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس بیع کو باقی رکھے یا رد کر دے اور خریدار نے چند دنوں جانور کے دودھ سے جو قائمہ اٹھایا ہے، اس کے عوض ایک صاع (ساڑھے تین سیر) کھجور دیدی جائے، یہی امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور احناف میں امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فریب خوردہ خریدار کو رد کرنے کا اختیار نہیں، سوائے اس کے کہ بیچنے والا اس معاملہ کو ختم کرنے پر راضی ہو جائے (۳) تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور کی رائے ہی قوی ہے اور موسیٰ ہالحدیث ہے، احناف نے اس کے مقابلے میں جو دلیلیں پیش کی ہیں اور مذکورہ قوی السند حدیث کا جواب دینے کی جوسہی کی ہے، وہ اس درجہ قوی نظر نہیں آتی۔ واللہ اعلم

بیع بالتعاطی

”تعاطی“ کے معنی ایک دوسرے کو دیدینے کے ہیں، بیع اور تمام معاملات کے لئے اصلاً الفاظ اور جملوں کا تبادلہ ہونا چاہئے، مگر ”بیع“ میں یہ سہولت بھی دی گئی ہے کہ خریدار اور تاجر اگر عملاً کسی چیز کی خرید و فروخت پر رضامندی کا اظہار کر دیں اور زبان کا استعمال نہ کریں، مثلاً کوئی شخص کسی کو پانچ روپے دیدے اور اس کا قلم لے لے، نیز دونوں اس پر خاموشی اختیار کریں تو ”بیع“ ہو جائے گی۔ اور صحیح قول کے مطابق اہم اور عمدہ اشیاء (نقیس) اور معمولی اشیاء (خسیس) دونوں ہی

(۱) معجم الفقہ الحبلی (نقیس از: المغنی لابن قدامہ) ۱/۳۵۱، لفظ ”بیع“

(۲) بخاری: ۱۲/۱، باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل والبقر والغنم

(۳) رحمة الامة ۱/۷۸، العرف الشدی علی سس الترمذی ۱/۲۳۷ ط د یو بند، ارشاد الساری للقسطلانی ۲۸/۳

میں اس قسم کی بیع ہو سکتی ہے۔ (۱)

بیع جاکمیکہ

مگر اوقاف و بیت المال وغیرہ سے جو سالانہ یا ماہانہ وظائف دیئے جاتے ہیں، انہیں کو "جاکمیکہ" کہا جاتا ہے (۲) "بیع جاکمیکہ" سے مراد یہ ہے کہ کوئی "وظیفہ یاب" قبل از وقت روپیہ کا ضرورت مند ہو اور کسی آدمی سے کہے کہ تم اس قدر روپیہ ادا کر کے میرا وظیفہ خرید لو، جو وقت پر حاصل کر لو گے، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ خاص مقروض کے علاوہ دوسرے سے "دین" کی بیع درست نہیں ہے۔ (۳)

بیع الوفاء

یہ خرید و فروخت کی خاص صورت ہے، جو بعد کے زمانہ میں مروج ہوئی، بیع بالوفاء کی صورت یہ ہے کہ مثلاً "الف" کے ہاتھ ایک ہزار روپیہ میں کوئی شئی فروخت کر لے اور یہ بات طے پائے کہ بیچنے والے کے پاس اگر ایک ہزار روپیہ ہو جائیں اور وہ یہ رقم خریدار کو ادا کر دے تو خریدار وہ سامان اسے واپس کر دیگا، گویا اصل میں مقصد "الف" کا ایک ہزار روپیہ "ب" سے بطور قرض حاصل کرنا ہے، لیکن اگر یہ رقم قرض کے عنوان سے حاصل کی جاتی ہے اور اس کے بدلے میں وہ شئی اس کے پاس رہن رکھی جاتی تو "ب" کے لئے اس شئی سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوتا کیونکہ قرض دہندہ رہن سے نفع نہیں اٹھا سکتا، ورنہ یہ سود میں شمار ہوگا، اس لئے اس معاملہ کو بیع کے عنوان سے کیا جاتا تھا۔

اسی لئے اس معاملہ کو "بیع بالوفاء" کہا گیا ہے، یعنی ایسے خرید و فروخت جس میں خریدار کی طرف سے یہ وعدہ ہے کہ جب فروخت کنندہ اسے پیسہ ادا کرے گا تو وہ اسے یہ شئی واپس کر دے گا اور اپنے وعدہ کو وفا کر لے گا، علامہ حاکمیؒ نے لکھا ہے کہ شوافع اس کو "رہن معاذ" اہل مصر اسے "بیع امانت" اور اہل شام "بیع الاطاعہ" کہا کرتے ہیں، نیز علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ بعض فقہاء نے اسے "بیع جائز" اور بعض نے بیع المعاملۃ سے بھی تعبیر کیا ہے۔

یہ معاملہ بظاہر تو خرید و فروخت کا ہے، لیکن اس خرید و فروخت کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے، کہ جب بیچنے والا خریدار کو پیسہ واپس کر دے گا، تو خریدار سے دوبارہ اس کے ہاتھوں وہ سامان فروخت کر دے گا، اور اپنے مقصد اور روح کے اعتبار سے یہ صورت رہن کی ہے، ان مختلف پہلوؤں کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں، بعض حضرات نے لوگوں کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے، بعض حضرات نے اس کو بیع فاسد قرار دیا ہے، البتہ خریدار پر اس وعدہ کا پورا کرنا واجب قرار دیا ہے، اور بعض کی رائے ہے کہ یہ رہن ہے اور مال رہن ہونے کی وجہ سے نام نہاد خریدار کو اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے فتاویٰ خیر یہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے، امام حسن ماریڈیؒ نے بھی یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے، اور یہی بات فتاویٰ نسلی میں کہی گئی ہے۔ (۴)

(۲) معجم لفظ الفقہاء ۱۵۸

(۱) حوالہ سابق: ۱۰۴:۳

(۳) الدر المختار علی هامش رد المحتار: ۱۸۳، مطلب البیع بالتعاضل

(۴) مختصر از: رد المحتار ورد المحتار: ۵۳۶، تحقیق شیخ عادل وغیرہ

راقم الحروف کا نقطہ نظر یہی ہے کہ اس صورت کو ناجائز ہونا چاہئے، یہ رہن کے حکم میں ہے، قرض دینے والا اپنے قرض کی ضمانت کے طور پر اس شئی کو اپنی تحویل میں رکھ سکتا ہے، لیکن اس کی مناسب اجرت ادا کئے بغیر اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا، تعامل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دینا صحیح نظر نہیں آتا، کیونکہ مال رہن سے نفع اٹھانا سود کے دائرہ میں آتا ہے، اور تعامل کی وجہ سے سود اور محرکات منصوصہ میں کوئی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

تالاب میں مچھلی کی بیع

خرید و فروخت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ معاملہ طے ہوتے وقت فروخت کنندہ کی ملکیت اور قابو میں ہو، ظاہر یہ کے سواء قریب قریب تمام ہی فقہاء اس پر متفق ہیں، فقہاء حنفیہ میں کاسائی کا بیان ہے:

منها ان يكون مقدور التسليم عند العقد
لان كان معجوز التسليم عنده لا ينعقد
وان كان مملوكا له. (۱)

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ طے پاتے وقت بیع کو حوالہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اگر اس وقت قادر نہ ہو، تو گو وہ اس کی ملکیت میں ہو پھر بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔

ہاں مشائخ حنفیہ کے یہاں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت سامان کی سپردگی پر قادر نہیں تھا،

لیکن اس مجلس میں قادر ہو گیا تو کیا حکم ہوگا؟ عام مشائخ کے یہاں پہلا ایجاب و قبول بے نتیجہ ہوگا، لیکن امام کرخی اور طحاوی کے نزدیک خرید و فروخت درست ہوگی۔ (۲)

علامہ قرانی مالکی نے معاملہ کے درست ہونے کے لئے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں، ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، ان یكون مقدورا علی تسلیمہ، اور پانچویں شرط یہ ہے کہ قیمت و سامان پر خریدار اور فروخت کنندہ کی ملکیت ہو۔ (۳)

یہی کچھ ابو اسحاق شیرازی شافعی اور ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے۔ (۴)

حدیث نبوی کی روشنی میں

مچھلی جو پانی میں موجود ہو، بعض اوقات تو اس پر ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی اور ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو اس کو شکار کئے بغیر حوالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس کیفیت کا نام غرر ہے، غرر کسی نے غرر کی تعریف یہ کی ہے:

الغرر ما يكون مستور العاقبة. (۵)

غرر یہ ہے کہ جس کا انجام معلوم نہ ہو۔

اسی غرر کی صراحت کے ساتھ آپ ﷺ نے پانی میں موجود مچھلی کی خرید و فروخت کو منع فرمایا ہے، چنانچہ عبد اللہ بن مسعود راوی ہیں کہ ارشاد نبوی ہے:

لا تشتروا السمک فی الماء لانه غرور. (۶)

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ ۳/۳۶۷

(۳) المہذب مع المجموع ۲/۲۶۹، المعنی لابن قدامہ ۳/۱۳۶

(۴) سند احمد مع تحقیق محمد احمد شاہ ۲/۳۹۵

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۷۵

(۲) کتاب الفروق ۳/۱۳۶

(۵) مسوط ۱۳/۱۹۴

پانی میں موجود مچھلی فروخت نہ کرو کہ یہ غرر ہے۔

اس حدیث کے متعلق محدثین کے درمیان ایصال و انقطاع میں اختلاف ہے، علامہ عینی اور شیخ احمد عبدالرحمان البنا نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح اور رائج قرار دیا ہے۔ (۱)

لیکن غور کیا جائے تو حدیث مرفوع بھی درجہ اعتبار سے کم نہیں۔

البتہ اس مرفوع روایت کو شیخ محمد احمد شاکر نے اس لئے ضعیف قرار دیا کہ مسیب بن رافع تابعی گوشتہ ہیں لیکن عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان کی ملاقات ثابت نہیں، لہذا حدیث کی سند میں انقطاع ہے۔ (۲)

لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض ان ہی محدثین کی رائے پر ہو سکتا ہے، جو مراہیل تابعی کو حجت خیال نہیں کرتے، حنفیہ مالکیہ اور اکثر حنفیہ میں کے نزدیک مراہیل ثقات معتبر ہے، اس لئے یہ حدیث بھی مقبول ہے، اور حسن سے کم درجہ نہیں۔

فقہاء کی رائیں

اس اصول اور حدیث کی روشنی میں مچھلی کی خرید و فروخت کی ممانعت پر قریب قریب اتفاق ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا، لا نعلم له مخالفا لما ذكرنا من الحديث، (۳)

البتہ امام ابو یوسف نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے اس

کی اجازت نقل کی ہے اور اس کو ”جس“ سے موسوم کیا ہے (۴) اسی طرح اصحاب ظواہر کے ترجمان علامہ ابن حزم نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔ (۵)

فقہاء مالکیہ نے نہر اور تالاب میں مچھلی کی خرید و فروخت کو مطلقاً منع کیا ہے (۶) امام مالک نے اس بابت خود صراحت فرمایا ہے، لا خیر فیہ۔ (۷)

شوافع کا خیال ہے کہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بلا مشقت تالاب سے مچھلی کا نکالنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہے، بشرطیکہ پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آئے، اور اگر تالاب بڑا ہو، بلا مشقت مچھلی کا نکالنا ممکن نہ ہو، تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں، اور زیادہ صحیح قول عدم جواز کا ہے۔ (۸)

حنابلہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے، اول تالاب مملوکہ ہو، دوسرے: پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو، تیسرے: ان مچھلیوں کا شکار کرنا اور ان کا روک رکھنا ممکن ہو (۹) شرف الدین مقدسی نے اسی کو الاقاع میں مزید واضح کیا ہے۔ (۱۰)

حنفیہ کا نقطہ نظر

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ کسی نے مچھلی ہی کے لئے تالاب کھدوایا ہو اور اس میں مچھلی

(۲) حاشیہ محمد احمد شاکر علی المسد، ۲۳۹/۵

(۴) کتاب الحراج، ۸۷

(۵) التمر الدانی، ۳۲۸

(۸) شرح المہذب، ۲۷۸-۲۷۹

(۱۰) دیکھئے الاقاع، ۶۶۲

(۱) مجمع الزوائد: ۸۶۴

(۳) المغنی، ۱۳۶/۳

(۵) المحلی، ۳۳۹/۸

(۷) المعونة الكبرى، ۲۱۸/۳

(۹) المغنی، ۱۳۶/۳

آگنی ہو۔

۲۔ مچھلی کے لئے زمین تو نہ کھدوائی گئی ہو لیکن پانی کے ساتھ ساتھ مچھلی آنے کے بعد واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو۔

۳۔ خود اس نے پانی میں مچھلیاں ڈالی ہوں تاکہ ان کی افزائش ہو۔۔۔۔۔ ان ہر صورتوں میں اس وقت مچھلی کو مقدور التسلم تصور کیا جائے کہ بلا شکار مچھلی کا حصول ممکن ہو،

لامکنہ بلا حیلۃ (۱)

اسی حکم میں نہر اور سمندر وغیرہ بھی ہے (۲) امام ابو یوسفؒ نے گنجان جھاڑیوں (آجام) میں موجود مچھلیوں کی خرید و فروخت کی اجازت اس وقت دی ہے کہ شکار کے بغیر محض ہاتھ سے مچھلیوں کا پکڑ لینا ممکن ہو (۳) مچھلی کی خرید و فروخت کی بابت مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ احکام ہوں گے۔

سرکاری تالاب کا اجارہ

۱۔ سرکاری تالاب یا ندی نالوں کی مچھلیوں کی خرید و فروخت درست نہیں، البتہ کچھ عرصہ کے لئے سرکار ایسی زمین کا بندوبست کرتی ہے تو اس کو بیع کے بجائے اجارہ تصور کرنا چاہئے، فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے کہ اگر پانی میں موجود مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں تو جائز نہیں، کیوں کہ اجارہ سے اشیاء کا نفع حاصل کیا جاتا ہے، نہ کہ خود اشیاء، اور اگر زمین اس لئے کرایہ پر لی کہ اس میں پانی روکیں تاکہ مچھلیاں جمع

ہوں اور ان کا شکار کر سکیں تو مفتی بہ قول کے مطابق اس کا

کرایہ پر لین دین درست ہے۔ (۴)

فقہاء احناف کا رجحان اس مسئلہ میں عدم جواز کا ہے، کیوں کہ اجارہ سے عین شئی کا مالک نہیں ہوا جاتا بلکہ نفع کا مالک ہوا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں 'ابوالترناؤ' سے نقل کیا ہے کہ عراق کے "بحیرہ" (جھیل) کی بابت جس میں مچھلیاں جمع ہو جاتی تھیں، ان کے دریافت کرنے پر حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت دی، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے "ضید آجام" (جھاڑی) کی بیع کا جواز منقول ہے۔

اسی روشنی میں ابن نجیم مصریؒ نے یہ رائے قائم کی کہ بیت المال اور وقف کی اراضی کا اس مقصد کے لئے اجارہ پر لینا درست ہے، دوسری اراضی کا نہیں (۵) گو ایضاح میں اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور نہر وغیرہ میں "ایضاح" کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔ (۶)

فقہاء حنابلہ نے بھی تالاب کے اجارہ کو درست قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ جو مچھلیاں اس میں آجائیں کرایہ دار اس کا مالک ہوگا۔ (۷)

مالکیہ کے ہاں اس بابت صریحاً گفتگو نہ مل سکی تاہم انہوں نے بھی اجارہ کے اصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اجارہ خود عین کے لین دین کو شامل نہیں ہو سکتا (۸) لیکن علامہ صاویؒ نے اس اصول سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔

(۲) دیکھئے البحر الرائق: ۴۶/۶

(۳) شرح مہذب: ۲۸۵/۹

(۶) منحة الخالق علیٰ هامش البحر: ۴۶/۶

(۸) الشرح المصہر: ۱۰/۳

(۱) رد المحتار: ۶۱/۵

(۳) حوالہ سابق

(۵) البحر الرائق: ۴۶/۶

(۷) المغنی: ۱۳۳/۳

۱- ایسی زمین اجارہ پر لی جاسکتی ہے، جس میں کنواں یا چشمہ ہو تاکہ اس کا پانی حاصل کیا جائے اور ظاہر ہے کہ پانی عین ہے۔
۲- بکری کرایہ پر لی جاسکتی ہے کہ اس کا دودھ لیا جائے اور دودھ بھی عین ہے۔ (۱)

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مچھلی کے حصول کیلئے تالاب وغیرہ کا اجارہ درست ہے، مالکیہ کے نزدیک اصولاً جائز نہیں تاہم بعض مستثنیات موجود ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی قول مشہور کے مطابق اس کی گنجائش نہیں تاہم سرکاری املاک کی حد تک بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس سلسلہ میں وہ بات قابل غور ہے جو حنابلہ و شوافع نے کہی ہے کہ اگر کسی آبی خطہ میں موجود مچھلیوں کے زیرے ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے یا اس میں باہر سے پانی لانے کی تدبیر کرے یا رواں پانی کے ایک حصہ میں مچھلی آنے کے بعد اس کے روکنے کا انتظام کیا جائے تاکہ ان کے ساتھ مچھلیاں آسکیں تو یہ اجارہ درست ہے، کیوں کہ یہ مچھلیوں کا اجارہ نہیں بلکہ خطہ زمین کا اجارہ ہے جو ایسے مال کے درجہ میں ہے جس کو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو اور اس کے ذریعہ مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو جیسا کہ امام نووی اور ابن قدامہ نے صراحت کی ہے۔ (۲)

احناف نے جس قاعدہ کی بناء پر مچھلیوں کے اجارہ کو ناجائز کہا ہے وہ اس صورت میں موجود نہیں ہے، اور سرکاری تالاب کے اجارہ پر لئے جانے کی ایک نظیر خود فقہ حنفی میں موجود ہے،

نص میں بھی بیع سمک کی ممانعت ہے نہ کہ اس آبی خطہ کے اجارہ کی جس میں مچھلیوں کی افزائش کی جائے، لہذا: اگر تالاب، ندی، نالے اور نہر کے کسی حصہ میں موجود مچھلی خرید کی جائے تو جائز نہیں، اور اگر اس حصہ کو متعین مدت کے لئے کرایہ پر لیا جائے تاکہ اس میں مچھلی کے انڈے ڈال کر مچھلی کی افزائش کی جائے جیسا کہ آجکل رواج ہے، یا برسات و سیلاب وغیرہ میں آنے والے پانی کو روک کر یا کسی اور راستہ سے پانی لا کر مچھلی حاصل کی جائے تو یہ اجارہ ہے اور اس طرح اجارہ پر لینا اور دینا درست ہے۔

یہ معاملہ باطل ہے یا فاسد؟

مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے البتہ تالاب و نہر میں موجود مچھلیوں کو فروخت کرنا مقصود ہو تو جائز نہیں، اب سوال یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس طریقہ پر مچھلی حاصل کی ہو، دوسروں کا ان سے ان مچھلیوں کو خریدنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اس بات پر موقوف ہے کہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل؟ کہ اگر بیع باطل ہو اور خریدار مسلمان ہو تو دوسروں کا اس سے خریدنا جائز نہیں کیوں کہ بیع باطل میں قبضہ کے باوجود ملکیت ثابت نہیں ہوتی (۳) اور اگر خریدار غیر مسلم ہو تو اس سے خریدنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ حنفیہ کے یہاں کفار حکم دنیوی میں مخاطب بالفروع نہیں ہیں۔

اگر یہ بیع فاسد ہے تو قبضہ کے بعد دوسروں کا اس سے خریدنا درست ہوگا (۴) مشائخ کے یہاں اس سلسلے میں اختلاف

(۲) شرح مہذب ۱/۲۸۵، المحلی لابن قدامہ، ۱/۳۳۲

(۳) الہدایہ مع الفتح ۶/۳۰۴

(۱) حوالہ سابق

(۳) البحر الرائق ۶/۱۹۸

ہے کہ پانی میں موجود مچھلی کی بیع کس زمرہ میں آتی ہے؟ ظاہر روایت بیع کے باطل ہونے کی ہے، لیکن امام محمد کی ایک روایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔

ان دونوں آراء میں ہمیں ترجیح کے لئے باطل و فاسد کی اصطلاح کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ عام طور پر فقہاء نے بیع باطل و فاسد کی مبہم تعریف کی ہے کہ جو بیع اصل کے اعتبار سے ہی مشروع و درست نہ ہو وہ باطل ہے اور جو کسی خارجی وصف کی وجہ سے نادرست ہو وہ فاسد ہے، لیکن شامی نے اپنے مذاق خاص کے مطابق اس عقدہ کو بھی حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جو باتیں بیع کے رکن یا محل میں خلل پیدا کر دیں وہ بیع کو باطل کر دیتی ہیں۔ (۱)

گویا بیع باطل وہ ہے جس میں ایجاب و قبول ہی درست نہ ہو یا ایسی چیز کی بیع کی جائے جس میں محل بیع ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو، واضح رہے کہ محل بیع وہی چیز بن سکتی ہے جو کسی بھی مذہب آسمانی میں مال تسلیم کی گئی ہو، لہذا مردار، خون، اور آزاد آدمی کی بیع باطل ہوگی کیوں کہ کسی آسمانی مذہب میں یہ مال نہیں، لہذا محل بیع بننے کی صلاحیت اس میں موجود نہیں اور غلام و شراب کی ایک دوسرے کے عوض بیع فاسد ہوگی، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے مقابلہ قیمت کا درجہ دینا ممکن ہے، لیکن اگر اس کا معنی ہی ہونا متعین ہو تو بیع باطل ہے، مثلاً شراب اور درہم کی ایک دوسرے کے عوض بیع۔ (۲)

اس اصول کی روشنی میں ان لوگوں کی بات زیادہ درست

معلوم ہوتی ہے جن کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیوں کہ اس عقد کے ایجاب و قبول میں کوئی خلل نہیں، معتقد کا کسی دین ساوی میں مال تسلیم کیا جانا تو بہت فروتر ہے شاید کوئی دین ساوی نہیں جس نے مچھلی کو مال شمار نہ کیا ہو "مقدوراً لتسلیم" نہ ہونا بیع سے متعلق ایک خارجی وصف ہے یہی وجہ ہے کہ امام کرخی اور ابن ہمام نے اسی کو ترجیح دیا ہے۔ (۳)

اس لئے خریدار اول سے دوسرے لوگوں کا اس مچھلی کو خرید کرنا جائز اور درست ہوگا۔

شخصی تالاب کی مچھلیوں کی خرید و فروخت

سرکاری تالاب وغیرہ میں تو بعض فقہاء کے یہاں مچھلی کی خرید و فروخت کی بابت کسی قدر رعایت بھی ہے گو وہ بھی قول مرجوح ہے لیکن شخصی حوض و تالاب کی بابت کوئی احتیاط نہیں، اس لئے تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں کو نکالے بغیر خریدنا، بیچنا درست نہیں، ہاں اگر مچھلیاں اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کے حصول میں شکار کی حاجت نہ ہو تو اس کا خریدنا اور بیچنا درست ہوگا۔

البتہ تالاب ایک مقررہ مدت کیلئے کرایہ پر دیا جائے کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے انڈے وغیرہ ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے تو ایب کرنا جائز ہے۔

حوض یا تالاب میں از خود مچھلیاں آجائیں

حوض یا تالاب میں، نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آگئی

ہوں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کیلئے ٹھیکہ پر اس طور پر دینا کہ ٹھیکہ لینے والے ہی کو پھلیوں کے شکار کرنے کا اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہو، اس وقت صحیح ہوگا جب کہ مالک اراضی نے خاص اسی مقصد کے لئے تالاب بنایا ہو، یا کم از کم پھلیوں کے آنے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ مسدود کر دیا ہو، اور مقدور التسلیم یعنی سپردگی پر قادر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ پھلیاں اس کثیر مقدار میں ہوں کہ جال وغیرہ استعمال کئے بغیر ادنیٰ مشقت سے پھلیاں حاصل کی جاسکتی ہوں۔

الحاصل اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو ان کا فروخت کرنا درست ہے ورنہ نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (۱)

درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع

جب تک پھل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک بالاتفاق اس کی بیع درست نہیں (۲) اس لئے ہمارے یہاں قبل از وقت باغ فروخت کرنے کا جو رواج ہے، وہ درست نہیں اور ”بیع سنن“ کے تحت اس سلسلہ میں حضور ﷺ کی ممانعت گزر چکی ہے البتہ جب پھل ظاہر ہو جائے اور ابھی ناپختہ اور ابتدائی حالت میں ہو تو اس کی بیع درست ہے، مگر اس میں بھی اگر خریدار یہ قید لگا دے کہ پھل پکنے تک درخت پر ہی لگنے رہا دیا جائے تو ”بیع فاسد“ ہو جائے گی، ہاں البتہ اگر معاملہ کے وقت ایسی کوئی شرط نہ تھی، مگر بائع بعد کو بہ طور خود یا خریدار کی گزارش پر اس کو منظور کر

لے تو درست ہوگا، مگر ظاہر ہے کہ بائع کی طرف سے یہ رعایت ”اخلاقی“ نوعیت کی ہوگی، قانوناً وہ اس کا پابند نہ ہوگا۔

لیکن چونکہ اس قسم کی ”اخلاقی رعایت“ کافی نہیں، اس لئے کہ کسی وقت بھی بائع کے انکار کی وجہ سے خریدار کو ناپختہ اور بیکار حالت میں پھل واپس لینا ہوگا، دوسری طرف مسلمانوں میں اس کے بڑھتے ہوئے تعامل کی وجہ سے بعض فقہاء نے اس کی اجازت بھی دی ہے، جس میں شمس الانر طوائفی بھی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی کا بھی اسی طرف رجحان ہے، اور انہوں نے بہت خوب لکھا ہے، کہ اگر اس زمانہ میں اس کو ناجائز قرار دیا جائے تو ہمارے ملک شام و دمشق میں حرام پھلوں کا کھانا لازم آئے گا، بلزم تحریم اکل الثمار فی هذه البلدان اذا لاجماع الاکمالک (۳) اس لئے زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس طرح کی بیع درست ہونی چاہئے اور ہماری زمانہ میں اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

(تفصیل ”ثمر“ میں دیکھی جائے)

نوٹوں پر بیع لینا

فی زمانہ ایک رواج سا ہو گیا ہے کہ بعض روپیہ اور بڑی رقوم کی ریزگاری دینے کے لئے تاجر اس پر کچھ پیسے بہ طور ”بذہ“ اور ”نفع“ لے لیتے ہیں، یہ بالکل جائز نہیں، بلکہ کھلا ہوا سود ہے، اور سخت گناہ کی بات ہے۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت ”ضمن کی بیع بعوض ثمن“ کی ہے، جسے اصطلاح فقہ میں ”بیع

(۱) کتاب میں پھل کی خرید و فروخت سے متعلق یہ تحریر اتم الحروف کی تالیف ”اسلام اور جدید معاشی مسائل“ میں شامل مقالہ کی تلخیص ہے جو مولوی محمد مجتبیٰ حسن قاسمی سلمہ (محقق شعبہ فقہ المہد العالی الاسلامی حیدرآباد) نے کی ہے۔

(۲) باب البیع الفاسد، مطبوعہ مکتبہ تہذیبی و تحقیقی دہلی۔

(۳) رد المحتار ۳۸۷-۳۹۰

صرف“ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بیع صرف میں طرفین میں سے ایک کی طرف سے زیادتی (تفاضل) حرام ہے۔ (۱)

فرضی بیع

فرضی بیع کو ”بیع تلجیہ“ کہتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ حقیقت میں تو بیع نہ ہو، مگر کسی مصلحت کے پیش نظر یہ ظاہر کیا جائے کہ میں فلاں سامان اس شخص سے فروخت کر رہا ہوں یا یہ کہ درپردہ تو قیمت کم ہو اور بظاہر مصلحتاً قیمت زیادہ بتائی جائے، امام محمدؒ کے یہاں یہ بیع باطل ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں طرفین کی اجازت پر موقوف رہے گی، اگر طرفین نے اس ظاہری اور نمائشی بیع کو باقی رکھا تو بیع ہو جائے گی ورنہ کالعدم ہوگی۔ (۲)

قبضہ سے پہلے بیع کا مسئلہ

خرید و فروخت اور تجارت کے سلسلہ میں اسلام نے جو احکام دئے ہیں ان میں سے ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کسی چیز پر قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کیا جائے، کسی چیز کے خرید کرنے کے بعد جب تک خریدار اس پر عملاً قبضہ حاصل نہ کر لے، اس کے لئے جائز نہیں کہ ابھی وہ اسے فروخت کر دے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان

یبیع الرجل طعاماً حتی یتولہ الخ . (۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے

منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز لینے سے پہلے

فروخت کر دے۔

اسی کو بعض روایتوں میں اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ کسی چیز کو بیچنا اس وقت درست نہیں، جب تک کہ اس میں دوپٹا نہ جاری نہ ہو جائے، یعنی ایک پیانہ بیچنے والے کا اور دوسرا پیانہ قبضہ کے بعد خریدار کا، بعض روایات میں مطلقاً کسی بھی چیز کو خرید کرنے کے بعد قبضہ کئے بغیر بیچنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، مسند احمد میں حکیم بن حزامؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تو کوئی چیز خرید کر تو اس وقت تک نہ فروخت کرے، جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کر لے، اس مضمون کی روایت صحاح ستہ میں سے اکثر میں عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی گئی ہے۔ (۴)

روایات میں اس اختلاف الفاظ کی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ نے اس حدیث کو پیش نظر رکھا ہے جس میں مطلقاً قبضہ سے پہلے بیچنے کی ممانعت ہے، اس لئے ان کے نزدیک کوئی بھی شئی چاہے کھانے کی ہو، یا کسی اور غرض کی، منقولہ ہو یا غیر منقولہ، پر جب تک قبضہ نہ کر لیا جائے اس کو بیچنا درست نہیں، سفیان ثوری اور صحابہؓ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور جابر بن عبداللہؓ جیسے بلند پایہ اہل علم کی طرف بھی یہی رائے منسوب کی گئی ہے:

وأما الشافعی فإن القبض عنده شرط فی کل

بیع وبہ قال الثوری وهو مروی عن جابر بن

عبداللہ وابن عباسؓ . (۵)

امام مالکؒ کی نظر ان روایات پر ہے، جن میں خصوصیت

(۲) الفتاویٰ الہدیہ: ۱۰/۳، ۱۰/۴، ۱۰/۵، ۱۰/۶، ۱۰/۷، ۱۰/۸، ۱۰/۹، ۱۰/۱۰، ۱۰/۱۱، ۱۰/۱۲، ۱۰/۱۳، ۱۰/۱۴، ۱۰/۱۵، ۱۰/۱۶، ۱۰/۱۷، ۱۰/۱۸، ۱۰/۱۹، ۱۰/۲۰، ۱۰/۲۱، ۱۰/۲۲، ۱۰/۲۳، ۱۰/۲۴، ۱۰/۲۵، ۱۰/۲۶، ۱۰/۲۷، ۱۰/۲۸، ۱۰/۲۹، ۱۰/۳۰، ۱۰/۳۱، ۱۰/۳۲، ۱۰/۳۳، ۱۰/۳۴، ۱۰/۳۵، ۱۰/۳۶، ۱۰/۳۷، ۱۰/۳۸، ۱۰/۳۹، ۱۰/۴۰، ۱۰/۴۱، ۱۰/۴۲، ۱۰/۴۳، ۱۰/۴۴، ۱۰/۴۵، ۱۰/۴۶، ۱۰/۴۷، ۱۰/۴۸، ۱۰/۴۹، ۱۰/۵۰، ۱۰/۵۱، ۱۰/۵۲، ۱۰/۵۳، ۱۰/۵۴، ۱۰/۵۵، ۱۰/۵۶، ۱۰/۵۷، ۱۰/۵۸، ۱۰/۵۹، ۱۰/۶۰، ۱۰/۶۱، ۱۰/۶۲، ۱۰/۶۳، ۱۰/۶۴، ۱۰/۶۵، ۱۰/۶۶، ۱۰/۶۷، ۱۰/۶۸، ۱۰/۶۹، ۱۰/۷۰، ۱۰/۷۱، ۱۰/۷۲، ۱۰/۷۳، ۱۰/۷۴، ۱۰/۷۵، ۱۰/۷۶، ۱۰/۷۷، ۱۰/۷۸، ۱۰/۷۹، ۱۰/۸۰، ۱۰/۸۱، ۱۰/۸۲، ۱۰/۸۳، ۱۰/۸۴، ۱۰/۸۵، ۱۰/۸۶، ۱۰/۸۷، ۱۰/۸۸، ۱۰/۸۹، ۱۰/۹۰، ۱۰/۹۱، ۱۰/۹۲، ۱۰/۹۳، ۱۰/۹۴، ۱۰/۹۵، ۱۰/۹۶، ۱۰/۹۷، ۱۰/۹۸، ۱۰/۹۹، ۱۰/۱۰۰، ۱۰/۱۰۱، ۱۰/۱۰۲، ۱۰/۱۰۳، ۱۰/۱۰۴، ۱۰/۱۰۵، ۱۰/۱۰۶، ۱۰/۱۰۷، ۱۰/۱۰۸، ۱۰/۱۰۹، ۱۰/۱۱۰، ۱۰/۱۱۱، ۱۰/۱۱۲، ۱۰/۱۱۳، ۱۰/۱۱۴، ۱۰/۱۱۵، ۱۰/۱۱۶، ۱۰/۱۱۷، ۱۰/۱۱۸، ۱۰/۱۱۹، ۱۰/۱۲۰، ۱۰/۱۲۱، ۱۰/۱۲۲، ۱۰/۱۲۳، ۱۰/۱۲۴، ۱۰/۱۲۵، ۱۰/۱۲۶، ۱۰/۱۲۷، ۱۰/۱۲۸، ۱۰/۱۲۹، ۱۰/۱۳۰، ۱۰/۱۳۱، ۱۰/۱۳۲، ۱۰/۱۳۳، ۱۰/۱۳۴، ۱۰/۱۳۵، ۱۰/۱۳۶، ۱۰/۱۳۷، ۱۰/۱۳۸، ۱۰/۱۳۹، ۱۰/۱۴۰، ۱۰/۱۴۱، ۱۰/۱۴۲، ۱۰/۱۴۳، ۱۰/۱۴۴، ۱۰/۱۴۵، ۱۰/۱۴۶، ۱۰/۱۴۷، ۱۰/۱۴۸، ۱۰/۱۴۹، ۱۰/۱۵۰، ۱۰/۱۵۱، ۱۰/۱۵۲، ۱۰/۱۵۳، ۱۰/۱۵۴، ۱۰/۱۵۵، ۱۰/۱۵۶، ۱۰/۱۵۷، ۱۰/۱۵۸، ۱۰/۱۵۹، ۱۰/۱۶۰، ۱۰/۱۶۱، ۱۰/۱۶۲، ۱۰/۱۶۳، ۱۰/۱۶۴، ۱۰/۱۶۵، ۱۰/۱۶۶، ۱۰/۱۶۷، ۱۰/۱۶۸، ۱۰/۱۶۹، ۱۰/۱۷۰، ۱۰/۱۷۱، ۱۰/۱۷۲، ۱۰/۱۷۳، ۱۰/۱۷۴، ۱۰/۱۷۵، ۱۰/۱۷۶، ۱۰/۱۷۷، ۱۰/۱۷۸، ۱۰/۱۷۹، ۱۰/۱۸۰، ۱۰/۱۸۱، ۱۰/۱۸۲، ۱۰/۱۸۳، ۱۰/۱۸۴، ۱۰/۱۸۵، ۱۰/۱۸۶، ۱۰/۱۸۷، ۱۰/۱۸۸، ۱۰/۱۸۹، ۱۰/۱۹۰، ۱۰/۱۹۱، ۱۰/۱۹۲، ۱۰/۱۹۳، ۱۰/۱۹۴، ۱۰/۱۹۵، ۱۰/۱۹۶، ۱۰/۱۹۷، ۱۰/۱۹۸، ۱۰/۱۹۹، ۱۰/۲۰۰، ۱۰/۲۰۱، ۱۰/۲۰۲، ۱۰/۲۰۳، ۱۰/۲۰۴، ۱۰/۲۰۵، ۱۰/۲۰۶، ۱۰/۲۰۷، ۱۰/۲۰۸، ۱۰/۲۰۹، ۱۰/۲۱۰، ۱۰/۲۱۱، ۱۰/۲۱۲، ۱۰/۲۱۳، ۱۰/۲۱۴، ۱۰/۲۱۵، ۱۰/۲۱۶، ۱۰/۲۱۷، ۱۰/۲۱۸، ۱۰/۲۱۹، ۱۰/۲۲۰، ۱۰/۲۲۱، ۱۰/۲۲۲، ۱۰/۲۲۳، ۱۰/۲۲۴، ۱۰/۲۲۵، ۱۰/۲۲۶، ۱۰/۲۲۷، ۱۰/۲۲۸، ۱۰/۲۲۹، ۱۰/۲۳۰، ۱۰/۲۳۱، ۱۰/۲۳۲، ۱۰/۲۳۳، ۱۰/۲۳۴، ۱۰/۲۳۵، ۱۰/۲۳۶، ۱۰/۲۳۷، ۱۰/۲۳۸، ۱۰/۲۳۹، ۱۰/۲۴۰، ۱۰/۲۴۱، ۱۰/۲۴۲، ۱۰/۲۴۳، ۱۰/۲۴۴، ۱۰/۲۴۵، ۱۰/۲۴۶، ۱۰/۲۴۷، ۱۰/۲۴۸، ۱۰/۲۴۹، ۱۰/۲۵۰، ۱۰/۲۵۱، ۱۰/۲۵۲، ۱۰/۲۵۳، ۱۰/۲۵۴، ۱۰/۲۵۵، ۱۰/۲۵۶، ۱۰/۲۵۷، ۱۰/۲۵۸، ۱۰/۲۵۹، ۱۰/۲۶۰، ۱۰/۲۶۱، ۱۰/۲۶۲، ۱۰/۲۶۳، ۱۰/۲۶۴، ۱۰/۲۶۵، ۱۰/۲۶۶، ۱۰/۲۶۷، ۱۰/۲۶۸، ۱۰/۲۶۹، ۱۰/۲۷۰، ۱۰/۲۷۱، ۱۰/۲۷۲، ۱۰/۲۷۳، ۱۰/۲۷۴، ۱۰/۲۷۵، ۱۰/۲۷۶، ۱۰/۲۷۷، ۱۰/۲۷۸، ۱۰/۲۷۹، ۱۰/۲۸۰، ۱۰/۲۸۱، ۱۰/۲۸۲، ۱۰/۲۸۳، ۱۰/۲۸۴، ۱۰/۲۸۵، ۱۰/۲۸۶، ۱۰/۲۸۷، ۱۰/۲۸۸، ۱۰/۲۸۹، ۱۰/۲۹۰، ۱۰/۲۹۱، ۱۰/۲۹۲، ۱۰/۲۹۳، ۱۰/۲۹۴، ۱۰/۲۹۵، ۱۰/۲۹۶، ۱۰/۲۹۷، ۱۰/۲۹۸، ۱۰/۲۹۹، ۱۰/۳۰۰، ۱۰/۳۰۱، ۱۰/۳۰۲، ۱۰/۳۰۳، ۱۰/۳۰۴، ۱۰/۳۰۵، ۱۰/۳۰۶، ۱۰/۳۰۷، ۱۰/۳۰۸، ۱۰/۳۰۹، ۱۰/۳۱۰، ۱۰/۳۱۱، ۱۰/۳۱۲، ۱۰/۳۱۳، ۱۰/۳۱۴، ۱۰/۳۱۵، ۱۰/۳۱۶، ۱۰/۳۱۷، ۱۰/۳۱۸، ۱۰/۳۱۹، ۱۰/۳۲۰، ۱۰/۳۲۱، ۱۰/۳۲۲، ۱۰/۳۲۳، ۱۰/۳۲۴، ۱۰/۳۲۵، ۱۰/۳۲۶، ۱۰/۳۲۷، ۱۰/۳۲۸، ۱۰/۳۲۹، ۱۰/۳۳۰، ۱۰/۳۳۱، ۱۰/۳۳۲، ۱۰/۳۳۳، ۱۰/۳۳۴، ۱۰/۳۳۵، ۱۰/۳۳۶، ۱۰/۳۳۷، ۱۰/۳۳۸، ۱۰/۳۳۹، ۱۰/۳۴۰، ۱۰/۳۴۱، ۱۰/۳۴۲، ۱۰/۳۴۳، ۱۰/۳۴۴، ۱۰/۳۴۵، ۱۰/۳۴۶، ۱۰/۳۴۷، ۱۰/۳۴۸، ۱۰/۳۴۹، ۱۰/۳۵۰، ۱۰/۳۵۱، ۱۰/۳۵۲، ۱۰/۳۵۳، ۱۰/۳۵۴، ۱۰/۳۵۵، ۱۰/۳۵۶، ۱۰/۳۵۷، ۱۰/۳۵۸، ۱۰/۳۵۹، ۱۰/۳۶۰، ۱۰/۳۶۱، ۱۰/۳۶۲، ۱۰/۳۶۳، ۱۰/۳۶۴، ۱۰/۳۶۵، ۱۰/۳۶۶، ۱۰/۳۶۷، ۱۰/۳۶۸، ۱۰/۳۶۹، ۱۰/۳۷۰، ۱۰/۳۷۱، ۱۰/۳۷۲، ۱۰/۳۷۳، ۱۰/۳۷۴، ۱۰/۳۷۵، ۱۰/۳۷۶، ۱۰/۳۷۷، ۱۰/۳۷۸، ۱۰/۳۷۹، ۱۰/۳۸۰، ۱۰/۳۸۱، ۱۰/۳۸۲، ۱۰/۳۸۳، ۱۰/۳۸۴، ۱۰/۳۸۵، ۱۰/۳۸۶، ۱۰/۳۸۷، ۱۰/۳۸۸، ۱۰/۳۸۹، ۱۰/۳۹۰، ۱۰/۳۹۱، ۱۰/۳۹۲، ۱۰/۳۹۳، ۱۰/۳۹۴، ۱۰/۳۹۵، ۱۰/۳۹۶، ۱۰/۳۹۷، ۱۰/۳۹۸، ۱۰/۳۹۹، ۱۰/۴۰۰، ۱۰/۴۰۱، ۱۰/۴۰۲، ۱۰/۴۰۳، ۱۰/۴۰۴، ۱۰/۴۰۵، ۱۰/۴۰۶، ۱۰/۴۰۷، ۱۰/۴۰۸، ۱۰/۴۰۹، ۱۰/۴۱۰، ۱۰/۴۱۱، ۱۰/۴۱۲، ۱۰/۴۱۳، ۱۰/۴۱۴، ۱۰/۴۱۵، ۱۰/۴۱۶، ۱۰/۴۱۷، ۱۰/۴۱۸، ۱۰/۴۱۹، ۱۰/۴۲۰، ۱۰/۴۲۱، ۱۰/۴۲۲، ۱۰/۴۲۳، ۱۰/۴۲۴، ۱۰/۴۲۵، ۱۰/۴۲۶، ۱۰/۴۲۷، ۱۰/۴۲۸، ۱۰/۴۲۹، ۱۰/۴۳۰، ۱۰/۴۳۱، ۱۰/۴۳۲، ۱۰/۴۳۳، ۱۰/۴۳۴، ۱۰/۴۳۵، ۱۰/۴۳۶، ۱۰/۴۳۷، ۱۰/۴۳۸، ۱۰/۴۳۹، ۱۰/۴۴۰، ۱۰/۴۴۱، ۱۰/۴۴۲، ۱۰/۴۴۳، ۱۰/۴۴۴، ۱۰/۴۴۵، ۱۰/۴۴۶، ۱۰/۴۴۷، ۱۰/۴۴۸، ۱۰/۴۴۹، ۱۰/۴۵۰، ۱۰/۴۵۱، ۱۰/۴۵۲، ۱۰/۴۵۳، ۱۰/۴۵۴، ۱۰/۴۵۵، ۱۰/۴۵۶، ۱۰/۴۵۷، ۱۰/۴۵۸، ۱۰/۴۵۹، ۱۰/۴۶۰، ۱۰/۴۶۱، ۱۰/۴۶۲، ۱۰/۴۶۳، ۱۰/۴۶۴، ۱۰/۴۶۵، ۱۰/۴۶۶، ۱۰/۴۶۷، ۱۰/۴۶۸، ۱۰/۴۶۹، ۱۰/۴۷۰، ۱۰/۴۷۱، ۱۰/۴۷۲، ۱۰/۴۷۳، ۱۰/۴۷۴، ۱۰/۴۷۵، ۱۰/۴۷۶، ۱۰/۴۷۷، ۱۰/۴۷۸، ۱۰/۴۷۹، ۱۰/۴۸۰، ۱۰/۴۸۱، ۱۰/۴۸۲، ۱۰/۴۸۳، ۱۰/۴۸۴، ۱۰/۴۸۵، ۱۰/۴۸۶، ۱۰/۴۸۷، ۱۰/۴۸۸، ۱۰/۴۸۹، ۱۰/۴۹۰، ۱۰/۴۹۱، ۱۰/۴۹۲، ۱۰/۴۹۳، ۱۰/۴۹۴، ۱۰/۴۹۵، ۱۰/۴۹۶، ۱۰/۴۹۷، ۱۰/۴۹۸، ۱۰/۴۹۹، ۱۰/۵۰۰، ۱۰/۵۰۱، ۱۰/۵۰۲، ۱۰/۵۰۳، ۱۰/۵۰۴، ۱۰/۵۰۵، ۱۰/۵۰۶، ۱۰/۵۰۷، ۱۰/۵۰۸، ۱۰/۵۰۹، ۱۰/۵۱۰، ۱۰/۵۱۱، ۱۰/۵۱۲، ۱۰/۵۱۳، ۱۰/۵۱۴، ۱۰/۵۱۵، ۱۰/۵۱۶، ۱۰/۵۱۷، ۱۰/۵۱۸، ۱۰/۵۱۹، ۱۰/۵۲۰، ۱۰/۵۲۱، ۱۰/۵۲۲، ۱۰/۵۲۳، ۱۰/۵۲۴، ۱۰/۵۲۵، ۱۰/۵۲۶، ۱۰/۵۲۷، ۱۰/۵۲۸، ۱۰/۵۲۹، ۱۰/۵۳۰، ۱۰/۵۳۱، ۱۰/۵۳۲، ۱۰/۵۳۳، ۱۰/۵۳۴، ۱۰/۵۳۵، ۱۰/۵۳۶، ۱۰/۵۳۷، ۱۰/۵۳۸، ۱۰/۵۳۹، ۱۰/۵۴۰، ۱۰/۵۴۱، ۱۰/۵۴۲، ۱۰/۵۴۳، ۱۰/۵۴۴، ۱۰/۵۴۵، ۱۰/۵۴۶، ۱۰/۵۴۷، ۱۰/۵۴۸، ۱۰/۵۴۹، ۱۰/۵۵۰، ۱۰/۵۵۱، ۱۰/۵۵۲، ۱۰/۵۵۳، ۱۰/۵۵۴، ۱۰/۵۵۵، ۱۰/۵۵۶، ۱۰/۵۵۷، ۱۰/۵۵۸، ۱۰/۵۵۹، ۱۰/۵۶۰، ۱۰/۵۶۱، ۱۰/۵۶۲، ۱۰/۵۶۳، ۱۰/۵۶۴، ۱۰/۵۶۵، ۱۰/۵۶۶، ۱۰/۵۶۷، ۱۰/۵۶۸، ۱۰/۵۶۹، ۱۰/۵۷۰، ۱۰/۵۷۱، ۱۰/۵۷۲، ۱۰/۵۷۳، ۱۰/۵۷۴، ۱۰/۵۷۵، ۱۰/۵۷۶، ۱۰/۵۷۷، ۱۰/۵۷۸، ۱۰/۵۷۹، ۱۰/۵۸۰، ۱۰/۵۸۱، ۱۰/۵۸۲، ۱۰/۵۸۳، ۱۰/۵۸۴، ۱۰/۵۸۵، ۱۰/۵۸۶، ۱۰/۵۸۷، ۱۰/۵۸۸، ۱۰/۵۸۹، ۱۰/۵۹۰، ۱۰/۵۹۱، ۱۰/۵۹۲، ۱۰/۵۹۳، ۱۰/۵۹۴، ۱۰/۵۹۵، ۱۰/۵۹۶، ۱۰/۵۹۷، ۱۰/۵۹۸، ۱۰/۵۹۹، ۱۰/۶۰۰، ۱۰/۶۰۱، ۱۰/۶۰۲، ۱۰/۶۰۳، ۱۰/۶۰۴، ۱۰/۶۰۵، ۱۰/۶۰۶، ۱۰/۶۰۷، ۱۰/۶۰۸، ۱۰/۶۰۹، ۱۰/۶۱۰، ۱۰/۶۱۱، ۱۰/۶۱۲، ۱۰/۶۱۳، ۱۰/۶۱۴، ۱۰/۶۱۵، ۱۰/۶۱۶، ۱۰/۶۱۷، ۱۰/۶۱۸، ۱۰/۶۱۹، ۱۰/۶۲۰، ۱۰/۶۲۱، ۱۰/۶۲۲، ۱۰/۶۲۳، ۱۰/۶۲۴، ۱۰/۶۲۵، ۱۰/۶۲۶، ۱۰/۶۲۷، ۱۰/۶۲۸، ۱۰/۶۲۹، ۱۰/۶۳۰، ۱۰/۶۳۱، ۱۰/۶۳۲، ۱۰/۶۳۳، ۱۰/۶۳۴، ۱۰/۶۳۵، ۱۰/۶۳۶، ۱۰/۶۳۷، ۱۰/۶۳۸، ۱۰/۶۳۹، ۱۰/۶۴۰، ۱۰/۶۴۱، ۱۰/۶۴۲، ۱۰/۶۴۳، ۱۰/۶۴۴، ۱۰/۶۴۵، ۱۰/۶۴۶، ۱۰/۶۴۷، ۱۰/۶۴۸، ۱۰/۶۴۹، ۱۰/۶۵۰، ۱۰/۶۵۱، ۱۰/۶۵۲، ۱۰/۶۵۳، ۱۰/۶۵۴، ۱۰/۶۵۵، ۱۰/۶۵۶، ۱۰/۶۵۷، ۱۰/۶۵۸، ۱۰/۶۵۹، ۱۰/۶۶۰، ۱۰/۶۶۱، ۱۰/۶۶۲، ۱۰/۶۶۳، ۱۰/۶۶۴، ۱۰/۶۶۵، ۱۰/۶۶۶، ۱۰/۶۶۷، ۱۰/۶۶۸، ۱۰/۶۶۹، ۱۰/۶۷۰، ۱۰/۶۷۱، ۱۰/۶۷۲، ۱۰/۶۷۳، ۱۰/۶۷۴، ۱۰/۶۷۵، ۱۰/۶۷۶، ۱۰/۶۷۷، ۱۰/۶۷۸، ۱۰/۶۷۹، ۱۰/۶۸۰، ۱۰/۶۸۱، ۱۰/۶۸۲، ۱۰/۶۸۳، ۱۰/۶۸۴، ۱۰/۶۸۵، ۱۰/۶۸۶، ۱۰/۶۸۷، ۱۰/۶۸۸، ۱۰/۶۸۹، ۱۰/۶۹۰، ۱۰/۶۹۱، ۱۰/۶۹۲، ۱۰/۶۹۳، ۱۰/۶۹۴، ۱۰/۶۹۵، ۱۰/۶۹۶، ۱۰/۶۹۷، ۱۰/۶۹۸، ۱۰/۶۹۹، ۱۰/۷۰۰، ۱۰/۷۰۱، ۱۰/۷۰۲، ۱۰/۷۰۳، ۱۰/۷۰۴، ۱۰/۷۰۵، ۱۰/۷۰۶، ۱۰/۷۰۷، ۱۰/۷۰۸، ۱۰/۷۰۹، ۱۰/۷۱۰، ۱۰/۷۱۱، ۱۰/۷۱۲، ۱۰/۷۱۳، ۱۰/۷۱۴، ۱۰/۷۱۵، ۱۰/۷۱۶، ۱۰/۷۱۷، ۱۰/۷۱۸، ۱۰/۷۱۹، ۱۰/۷۲۰، ۱۰/۷۲۱، ۱۰/۷۲۲، ۱۰/۷۲۳، ۱۰/۷۲۴، ۱۰/۷۲۵، ۱۰/۷۲۶، ۱۰/۷۲۷، ۱۰/۷۲۸، ۱۰/۷۲۹، ۱۰/۷۳۰، ۱۰/۷۳۱، ۱۰/۷۳۲، ۱۰/۷۳۳، ۱۰/۷۳۴، ۱۰/۷۳۵، ۱۰/۷۳۶، ۱۰/۷۳۷، ۱۰/۷۳۸، ۱۰/۷۳۹، ۱۰/۷۴۰، ۱۰/۷۴۱، ۱۰/۷۴۲، ۱۰/۷۴۳، ۱۰/۷۴۴، ۱۰/۷۴۵، ۱۰/۷۴۶، ۱۰/۷۴۷، ۱۰/۷۴۸، ۱۰/۷۴۹، ۱۰/۷۵۰، ۱۰/۷۵۱، ۱۰/۷۵۲، ۱۰/۷۵۳، ۱۰/۷۵۴، ۱۰/۷۵۵، ۱۰/۷۵۶، ۱۰/۷۵۷، ۱۰/۷۵۸، ۱۰/۷۵۹، ۱۰/۷۶۰، ۱۰/۷۶۱، ۱۰/۷۶۲، ۱۰/۷۶۳، ۱۰/۷۶۴، ۱۰/۷۶۵، ۱۰/۷۶۶، ۱۰/۷۶۷، ۱۰/۷۶۸، ۱۰/۷۶۹، ۱۰/۷۷۰، ۱۰/۷۷۱، ۱۰/۷۷۲، ۱۰/۷۷۳، ۱۰/۷۷۴، ۱۰/۷۷۵، ۱۰/۷۷۶، ۱۰/۷۷۷، ۱۰/۷۷۸، ۱۰/۷۷۹، ۱۰/۷۸۰، ۱۰/۷۸۱، ۱۰/۷۸۲، ۱۰/۷۸۳، ۱۰/۷۸۴، ۱۰/۷۸۵، ۱۰/۷۸۶، ۱۰/۷۸۷، ۱۰/۷۸۸، ۱۰/۷۸۹، ۱۰/۷۹۰، ۱۰/۷۹۱، ۱۰/۷۹۲، ۱۰/۷۹۳، ۱۰/۷۹۴، ۱۰/۷۹۵، ۱۰/۷۹۶، ۱۰/۷۹۷، ۱۰/۷۹۸، ۱۰/۷۹۹، ۱۰/۸۰۰، ۱۰/۸۰۱، ۱۰/۸۰۲، ۱۰/۸۰۳، ۱۰/۸۰۴، ۱۰/۸۰۵، ۱۰/۸۰۶، ۱۰/۸۰۷، ۱۰/۸۰۸، ۱۰/۸۰۹، ۱۰/۸۱۰، ۱۰/۸۱۱، ۱۰/۸۱۲، ۱۰/۸۱۳، ۱۰/۸۱۴، ۱۰/۸۱۵، ۱۰/۸۱۶، ۱۰/۸۱۷، ۱۰/۸۱۸، ۱۰/۸۱۹، ۱۰/۸۲۰، ۱۰/۸۲۱، ۱۰/۸۲۲، ۱۰/۸۲۳، ۱۰/۸۲۴، ۱۰/۸۲۵، ۱۰/۸۲۶، ۱۰/۸۲۷، ۱۰/۸۲۸، ۱۰/۸۲۹، ۱۰/۸۳۰، ۱۰/۸۳۱، ۱۰/۸۳۲، ۱۰/۸۳۳، ۱۰/۸۳۴، ۱۰/۸۳۵، ۱۰/۸۳۶، ۱۰/۸۳۷، ۱۰/۸۳۸، ۱۰/۸۳۹، ۱۰/۸۴۰، ۱۰/۸۴۱، ۱۰/۸۴۲، ۱۰/۸۴۳، ۱۰/۸۴۴، ۱۰/۸۴۵، ۱۰/۸۴۶، ۱۰/۸۴۷، ۱۰/۸۴۸، ۱۰/۸۴

سے کھانے سے متعلق اشیاء میں قبضہ ہے پہلے بیچنے کو منع کیا گیا ہے، اس لئے ان کے نزدیک صرف خوردنی اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ممنوع ہے، خوردنی اشیاء بھی اگر پیمانہ سے خرید کی گئی ہوں ہندہ بلا تعین مقدار مجموعہ (جزائفا) خرید کیا گیا ہو تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ (۱) امام احمد سے مختلف رائیں مروی ہیں، لیکن قول مشہور یہ ہے کہ خوردنی اشیاء میں مطلقاً قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز نہیں، اور غیر خوردنی اشیاء میں مطلقاً جائز ہے، (۲) ناپ اور تول کر بیچی جانے والی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کیا جاسکتا، البتہ جو چیزیں تولی نہ جاتی ہوں اور پیمانہ سے ناپ کر نہ بیچی جاتی ہوں ان کو قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا درست ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منقول اور غیر منقول میں فرق کیا گیا ہے، اسماں غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست ہے، اور منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں، (۳) حضرت الامام کی نظر دراصل مسئلہ کی ”روح“ اور اس کی تشریح حکمت پر ہے، قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ جو چیز قبضہ میں آئی ہی نہ ہو وہ اس اندیشہ و شبہ سے خالی نہیں کہ شاید قبضہ میں آئی نہ سکے، ایسی صورت میں اس شخص نے جس دوسرے شخص کے ہاتھ اس کو فروخت کیا ہوگا، وہ دھوکہ کھائے گا، اس مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے آپ ﷺ

نے اڑتے پرندے، دریا میں تیرتی مچھلیوں اور مفرد جانوروں کو فروخت کرنے سے منع فرمایا کہ ان کا حاصل ہونا، قبضہ میں آنا اور پھر خریدار کے حوالہ کرنا بجائے خود مشکوک و مشتبہ ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اسی مصلحت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

فانه مظنة ان يكون قبضة في قبضة او يحصل

غور و تخبیب. (۴)

اب فقہاء احناف نے کہا کہ شریعت کا منشاء چونکہ عقد کو ٹوٹنے کے خطرہ سے بچانا ہے تاکہ خریدار دھوکہ نہ کھائے، پس منقولہ اشیاء میں دھوکہ کی گنجائش ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ جس وقت وہ چیز خرید کی گئی تھی موجود ہو مگر بعد کو ضائع ہو جائے، لہذا ان کو قبضہ سے پہلے بیچنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف غیر منقول اشیاء جیسے زمین، درخت، مکان وغیرہ، کہ یہ ایسی چیزیں نہیں، کہ اس طرح ضائع ہو جائیں، اس لئے ان کو قبضہ کے بغیر بھی فروخت کر دینے میں مضائقہ نہیں، علامہ ابن ہمامؒ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

الحديث الذي استدل به (معلول به) اي بغرر

الانفساخ والدليل عليه ان تصرف الذي لا

بمستع الغرر نافذ في البيع قبل القبض وهو

العق والتزوج عليه. (۵)

(۱) عوں المعمود ۳۸۲/۹، المدونة الكبرى ۱۶۶/۳، النعم الدامی ۳۱۹، بداية المجتهد ۱۳۲/۲

(۲) المعصی ۸۸/۴

(۳) دیکھئے البحر الرائق ۱۱۶/۲، شرح ابن قیم علی ابی داؤد مع العوں ۳۸۲/۹

(۵) فتح القدیر ۱۳۸/۲

(۴) حجة الله سالعه، السیوع المعصی عھا

نص اس علت کے ساتھ معلول ہے کہ اس میں بیع کا
اعلاشہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تصرف ایسے
اندیشے کے باوجود درست ہو جاتا ہے، وہ قبضہ سے پہلے
بھی بیع میں نافذ ہو جاتا ہے، جیسے آزادی اور نکاح۔

فقہاء احناف کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے کہ غیر
منقول اشیاء میں تو قبضہ سے پہلے ہی ہر طرح کا تصرف درست
ہے، البتہ جو منقول اشیاء ہوں ان میں تصرف کی اجازت کے
متعلق اختلاف ہے، کچھ تصرف ایسے ہیں کہ جن میں مقررہ
عوض ضائع ہو جائے تو بھی اس کا حکم باقی رہتا ہے، مثلاً مہر یا
بدل خلع (۱) کہ اگر کسی متعین چیز کو مہر مقرر کیا جائے یا شوہر کسی
متعین چیز کو بدل خلع بنائے اور اتفاق سے وہ ضائع ہو جائے تو
اس سے متعین مہر کا اہم نہ ہوگا، ایسی چیزیں اگر منقول بھی ہوں
تو قبضہ سے پہلے ان میں ہر طرح کا تصرف درست ہوگا، اس کو
بیچنا، کسی اور کو ہبہ کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہوگا۔

وما لا ینفسخ بہلاک العوض فانصرف لہ
قبل القبض جائز کالمہر یجوز بیعہ وہبہ
واجارۃ قبل قبضہ (۲)

خرید و فروخت کا معاملہ ان تصرفات میں سے ہے، کہ جس
کو سودے (بیع) کی حیثیت سے متعین کیا گیا ہو اگر وہ ضائع ہو
جائے تو یہ معاملہ ہی بیع اور کالعدم ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہ کے
ہاں اس میں قبضہ سے پہلے کسی قسم کا تصرف جائز نہیں، نہ اس کو
بیچنا، نہ کرایہ پر لگانا، نہ ہبہ کرنا اور نہ صدقہ کرنا، امام محمد کا خیال

ہے کہ ہبہ و صدقہ تو درست ہے، البتہ فروخت کرنا اور کرایہ پر
لگانا درست نہیں، فان محمداً یجیز الہبۃ والصدقۃ فیہ
قبل القبض۔ (۳) البتہ اس پر سکھوں کا اتفاق ہے، کہ قبضہ سے
پہلے ہی اگر متوفی نے اس شئی میں وصیت کر دی تھی تو وصیت
قابل نفاذ ہوگی ولو اوصی بہ قبل القبض ثم مات
صحت الوصیۃ بالاجماع (۴)

”مالا ینفسخ“ میں ”ما“ سے مراد عقد ہے، خلاصہ یہ
ہے کہ ہر وہ عقد جو عوض کے ہلاک ہونے سے نسخ نہیں ہوتا ان
میں تصرفات قبل القبض جائز نہیں۔

قبضہ سے پہلے کسی شئی کو فروخت کرنے کے سلسلہ میں یہ
اصولی احکام ہیں، ہمارے زمانہ میں خرید و فروخت کی بہت سی
ایسی صورتیں مروج ہیں، جو بظاہر ”بیع قبل القبض“ کے قبیل
سے محسوس ہوتی ہیں، اکثر بڑے کاروباری اور کمپنیوں کے ایجنٹ
شہروں یا ایک شہر کے مختلف حصوں میں ہوتے ہیں، وہی کاروبار
کا ذریعہ بنتے ہیں، خریدار ان سے معاملہ طے کرتا ہے، وہ خریدار
سے بیچتے ہیں، لیکن جو کچھ بیچتے ہیں وہ ان کے پاس موجود نہیں
ہوتا، بلکہ کارخانہ کو فون کر دیتے ہیں کہ فلاں چیز اتنی مقدار میں
فلاں پتہ پر روانہ کر دی جائے اور اس طرح وہ شئی ان کو
پہونچادی جاتی ہے، بسا اوقات کسی شئی کو اس طرح بیچا جاتا ہے
کہ اصل چیز حوالہ کرنے کے بجائے اس کا کاغذ خریدار کے
حوالے کر دیا جاتا ہے، وہ کارخانہ سے جا کر اسے حاصل کر لیتا
ہے، اسکو ٹر وغیرہ کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں یہ طریقہ بہت

(۲) فتح القدیر ۶/۳۷۷

(۳) فتح القدیر ۶/۳۷۷

(۱) فتح القدیر ۶/۱۳۷۶

(۳) حوالہ سابق ۱۳۶

راج ہے، بعید نہیں کہ اس طرح کی اور صورتیں بھی مروج ہوں، بظاہر یہ صورت ”قبضہ سے پہلے خرید و فروخت“ کی معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف ان دونوں تجارت میں اس کی کثرت ہوگئی ہے اور مسلمان تجارت بھی اس میں مبتلا ہیں، اس لئے اس مسئلہ پر غور کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے سب سے پہلے یہ بات دیکھنے کی ہے کہ ”قبضہ“ کا اطلاق کس پر ہوگا؟ کتب فقہ پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قبضہ کی کوئی ایک صورت متعین نہیں، بلکہ خود فقہاء کے یہاں مختلف افعال کو قبضہ تسلیم کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں چند جزئیات نقل کی جاتی ہیں:

(الف) بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شئی کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے، اگر خریدار کے اور اس شئی کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ چھوڑی جائے تو قبضہ نہیں: المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لا بالتخلية يريد باليد. (۱)

(ب) کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ سامان کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو: لو اشترى مكيلا معينا ودفع المشتري الى البائع ظرفاً وامره ان يكيه في ظرف ففعل البائع والمشتري غائب صح. (۲)

(ج) کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئی اور اس کے خریدار کے درمیان تخلیہ سے تسلیم کیا جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کر دی، تو جب بھی یہ سامان اس کے پاس آجائیں قبضہ کی تکمیل ہو جائیگی، اب اس کے بعد اگر وہ سامان ضائع ہو تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا: يصير المشتري قابضاً بالتخلية فاذا هلك بعد ذلك يهلك من مال المشتري. (۳)

قاضی خاں لکھتے ہیں:

اجمعوا على ان التخلية في بيع الجائز تكون قبضاً. (۴)

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے ”تخلیہ“ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے:

ان يقول خلعت بينك وبين المبيع فاقبضه. (۵)
نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ ”بیع“ اگر دوری پر بھی واقع ہو پھر بھی ”تخلیہ“ قبضہ کے لئے کافی ہوگا:

ان بالتخلية يقع القبض وان كان المعقود عليه يبعد عنها. (۶)

یہی رائے حنبلی دیستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ

(۱) البحر الرائق ۹۴۶

(۳) حوالہ سابق ۸۰

(۵) عالمگیری ۹۴۳

(۲) البحر الرائق ۹۰۶

(۴) فتاویٰ قاضی خاں ۳۷۳/۳

(۶) خلاصۃ الفتاویٰ ۸۹/۳

ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے تحلیہ اور بیع کا ممتاز و مشخص ہونا کافی ہے:

ان القبض فی کل شیئی بالتخلیۃ مع التمییز (۱)

(۲) کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کر دینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا ہو:

ولو باع الدار وسلم المفتاح ولم يذهب الى

الدار يكون قابضاً. (۲)

عالمگیری میں ہے:

وقبض المفتاح قبض الدار اذا تهيأ له فتحها

بلا كلفة. (۳)

(۵) کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا

ہے، مثلاً خریدنے والے کے حکم سے بیچنے والے نے بیع

جیسے خرید کئے ہوئے گیہوں کو پس دیا تو گیہوں پر قبضہ

ہو گیا: واذا امر المشتري للبائع بطحن الحنطة فطحن

صار قابضاً. (۴)

(۶) بیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے

تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ ہامی

پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کر دے اور تاک اس سے وطی

کر لے، تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح کرانا بجائے

خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا اور بعض حضرات

کے نزدیک ”وطی“ کے بعد قبضہ متحقق ہوگا: ومن اشترى

جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها فالنكاح

جائز. (۵) اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

(۶) بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری

جگہ منتقل کر دینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، وان كان

ثيابا فقبضها نقلها. (۶)

قبضہ سے متعلق فقہاء نے جو مختلف صورتیں لکھی ہیں، ان

سے دو باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں، اول یہ کہ ہر سامان

میں قبضہ اس سامان کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتا ہے، ایسا نہیں

ہے کہ تمام چیزوں میں قبضہ کی ایک ہی نوعیت ہو، علامہ شامی

کے الفاظ میں: يختلف بحسب المبيع. (۷) دوسری اہم

بات یہ ہے کہ جیسا کہ مذکور ہوا، نص میں قبضہ کی کوئی ایک

صورت متعین نہیں کی گئی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ شارع نے جن

الفاظ کی قطعاً مراد متعین نہ کی ہو، ان میں عرف سے مراد متعین

ہوتی ہے، چنانچہ علامہ سیوطی کا بیان ہے:

كل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا

في اللغة يرجع فيه الى العرف ومثله بالحرق في

السرقه والفرق في البيع والقبض. (۸)

شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کے

بارے میں نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت

میں، تو اس میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا، چوری

کے مسئلہ میں ”حرز“ (حفاظت) بیع میں ”تفرق“،

(۲) فتاویٰ فاضلی خان، ۲۷۹/۳

(۳) حوالہ سابق، ۱۲/۳

(۶) المغنی، ۱۸۷/۷

(۸) الاشیاء والبطائر للسيوطی، ۱۹۲

(۱) المغنی، ۱۲۰/۳

(۳) مدیہ، ۱۰۷/۳

(۵) الہدایہ، ۸۶/۳

(۷) رد المحتار، ۳۸/۳

نیز ”قبضہ“ سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔

اسی لئے فقہاء متفق اللسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، علامہ علاء الدین کا سائی کہتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لان معنى القبض هو التمكن والتغلب وإرتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقة. (۱)

الگیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کے معنی ”تمکن“ و ”تغلب“ اور عرف و عادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہو جانے کے ہیں۔

علامہ ابوالبرکات دردریہ — فقہ مالکی کی نقل و روایت میں جن کا درجہ و مقام محتاج بیان نہیں — رقمطراز ہیں:

وقبضة العقار بالتخلية ... وقبض غيره بالعرف الجارى بين الناس. (۲)

غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف و رواج کے مطابق ہوگا۔

امام نووی کا بیان ہے:

لان القبض ورد به الشرع وأطلقه فحمل على العرف والعرف في ما ينقل النقل و في ما لا ينقل التخلية. (۳)

شریعت میں قبضہ کا ذکر آیا ہے، اور وہ مطلق ہے، لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، اور عرف منقول اموال میں

یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے اور غیر منقول اموال میں تخلیہ۔

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

لان القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه الى العرف كما لإحراز والتفرق. (۴)

کیوں کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے: إحراز، تفرق۔

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل ”تخلیہ“ یعنی مالک اور اس شئی کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور و طریق ہی سے متعین ہو سکتا ہے۔

دوسرا پہلو جو اس مسئلہ میں قابل غور ہے، وہ یہ ہے کہ مقصود قبضہ ہے، یا دھوکہ اور غرر سے تحفظ ہے، یہ بات پہلے ذکر کی جا چکی ہے کہ مقصود دھوکہ سے بچاؤ ہے؛ اس لئے کہ جو چیز ابھی قبضہ میں نہ ہو، یقین نہیں کہ وہ قبضہ میں آ سکے گی، ابن نجیم نے اسی نکتہ کے پیش نظر لکھا ہے، اموال غیر منقولہ میں بھی جب ہلاکت اور ضیاع کا اندیشہ ہو تو قبضہ کئے بغیر فروخت کرنا درست نہ ہوگا، مثلاً مکان دریا کے کنارے ہو کہ اس کا سیلاب کی زد میں آ جانا بعید از قیاس نہیں، تو اس پر قبضہ کرنے کے بعد ہی بیچنا درست ہوگا، یہی حال اس عمارت کا ہے جو ریگستان میں ہو اور اس کے ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو:

وهو مفيد بما اذا كان لا يخشى إهلاكه إما في موضع لا يؤمن عليه ذالك فلا يجوز بيعه

(۲) الشرح الكبير على هامش المصنف ۱۳۵/۳

(۴) المعنى ۹۰/۴

(۱) بدائع الصنائع ۲۳۲/۵

(۳) شرح مہذب ۲۷۵/۹۰

كالمنقول ذكره المحبوبي وفي الاختيار حتى
لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا
لا يجوز بيعه قبل القبض وفي النهاية إذا كان في
موضع لا يؤمن أن يصير بحرا أو غلب عليه
الرمال لم يجوز. (۱)

چنانچہ علامہ داماد آقندی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے
مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الغور المنهى عنه غرور انفاسخ العقد والحدیث
معلول به. (۲)

جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے
کا خطرہ درپیش ہو، اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔

یہ نہ صرف احناف کا نقطہ نظر ہے، بلکہ شوافع اور حنابلہ کی
بھی یہی رائے ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ما يتوهم فيه غرور الانفاسخ بهلاك المعقود
عليه لم يجزينا عقد آخر عليه تحرزا من
الضرر وما لا يتوهم فيه ذالك الغرر النطی
المانع لجواز العقد عليه. (۳)

جس معاملہ میں بیع کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے معاملہ
کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے
اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں، اور جس
میں غرر کا اندیشہ نہیں، اس میں مانع موجود نہیں، اس لئے

اس پر عقد جائز ہے۔

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرری
ہے، علامہ ابواسحاق شیرازی بیع قبل القبض کی ممانعت پر روشنی
ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولان ملكه عليه غير مستقر لا نه ربما هلك
المبيع فانفسخ العقد وذاك غرور من غير
حاجة فلم يجوز. (۴)

اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے خالی نہیں ہے،
کیوں کہ بعید نہیں کہ بیع ضائع ہو جائے، اور معاملہ ضائع ہو
جانے کی نوبت آجائے اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے،
لہذا یہ جائز نہیں ہوگا۔

فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی بیع قبل
القبض رائج ہو جائے اور عرف بن جائے تو اب فقہاء اس کو جائز
قرار دیتے ہیں، چنانچہ اوقاف میں امام کے مقررہ حصہ یا روٹی
کے قبضہ سے پہلے ہی بیع ڈالنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

بيع البراءات التي يكتبها الديوان على العمال
لا يصح بخلاف بيع حظوظ الائمة لان مال
الوقف قائم ثمة ولا كذلك هنا، اشباهه وقنيه
ومعناه انه يجوز للمستحق بيع خبره قبل قبضه
من المشتري بخلاف الجندی. (۵)
علامہ شامی فرماتے ہیں:

(۲) مجمع الانهر: ۴/۲۹۷

(۳) شرح المذهب: ۹/۲۶۳

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۱۶

(۳) المغنی: ۳/۹۲

(۵) الدر المختار علی هامش الر: ۵/۱۳۲

النصيب المربوب له في الولف اي فانه يجوز

بيعه (۱)

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف کی رائے ہے کہ:
(الف) جو اشیاء غیر منقولہ ہیں، ان میں تو قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست ہے ہی، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔
(ب) جو اشیاء خوردنی نہ ہوں گو منقولہ ہوں، ان میں مالکیہ اور حنابلہ کی رائے کو قبول کر لیا جائے جن کے نزدیک بعض احادیث کی بناء پر غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہے۔

(ج) خوردنی اشیاء بھی اگر ناپ تول کرنے لی جائیں، بلکہ مجموعی سامان کا معاملہ طے کیا جائے جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”مجازفہ“ کہتے ہیں، تو اسے بھی حضرات مالکیہ کی رائے پر جائز قرار دیا جاتا چاہئے۔

(د) جس شے میں قبضہ کا جو طریقہ مروج ہو، وہی شکل قبضہ کے لئے معتبر ہوگی، اس لئے اگر کسی بیع سے متعلق کسی دستاویز کے تبادلہ یا نام کی تبدیلی کو قانوناً قبضہ تسلیم کیا جاتا ہو، تو شرعاً بھی اسے قبضہ سمجھا جائے گا۔

ان سطور پر حضرات علماء اور ارباب افتاء سے غور کرنے کی درخواست ہے، اور عام مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ اگر اس طرح کے مسائل پیش آئیں تو وہ اہل علم اور اصحاب افتاء سے رجوع کر کے ان کی ہدایت پر عمل کریں۔

(تفصیل کے لئے اس حقیر کی تالیف ”اسلام اور

جدید معاشی مسائل“ دیکھی جاسکتی ہے)

خرید و فروخت میں شرط

رسول اللہ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے، جس میں خریدار یا بیچنے والے کی طرف سے کوئی ایسی شرط عائد کر دی جائے، جو تقاضہ عقد کے خلاف ہو: لہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط. (۲) فقہاء نے اس سلسلہ میں یہ توضیح کی ہے کہ:

۱- یہ شرط ایسی ہو کہ خود معاملہ اس کا تقاضا نہ کرتا ہو۔ اگر وہ شرط اس معاملہ کے تقاضوں میں شامل ہو تو کچھ حرج نہیں، جیسے کوئی شخص خریدار پر ثمن ادا کرنے یا بائع پر بیع حوالہ کرنے کی شرط لگائے تو یہ شرط فاسد نہیں، کیونکہ یہ بیع کی حقیقت میں داخل ہے۔

۲- چیزوں کو موکد اور واجب کرتی ہو، تو ایسی شرط معتبر ہوگی، جیسے ثمن (قیمت) یا بیع کی صفت بیان کی جائے کہ میں فلاں سامان خریدتا ہوں بہ شرطیکہ وہ اس صفت کی حامل ہو، تو اس میں کچھ حرج نہیں، تو ایسی شرط کے ساتھ بیع درست نہیں ہوگی۔

۳- اس میں خریدنے والے یا بیچنے والے کا نفع ہو، یا بیع کا نفع ہو اور بیع مطالبہ کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے غلام، اس شرط کی مثال یہ ہے کہ مثلاً فروخت کرنے والا کہے: کہ ایک ماہ میں خود اس سے استفادہ کروں گا۔

۴- ایسی شرط ہو کہ اس کے جواز پر خود حکم شرعی موجود نہ ہو۔
لم یورد الشرع بجوازہ جیسے: شریعت نے خرید و فروخت میں فریقین کے لئے خیاری شرط کی گنجائش رکھی ہے، تو یہ شرط بیع کے لئے چنداں مضر نہیں ہوگی۔

۵۔ لوگوں میں ایسی شرط کا رواج اور تعامل نہ ہو۔ اگر کسی چیز کی خرید و فروخت کے ساتھ کسی عمل کا رواج پڑ جائے تو اس کی شرط لگانا درست ہوگا، شامی وغیرہ نے اپنے زمانہ کے تعامل کے مطابق اس کی چند مثالیں لکھی ہیں، مثلاً چیز خرید کیا اور شرط لگادی کہ بائع اس کے جوتے بنا دے، اون خرید کیا بشرطیکہ اس کی ٹوپی بن دے، پرانا کپڑا، یا موزہ خرید کیا بشرطیکہ اس میں پیوند لگا دے، تو یہ صورت درست ہوگی کیونکہ اس کا تعامل ہو گیا ہے۔ (۱)



”بیعت“ معاہدہ اور بیٹاق کا دوسرا نام ہے، رسول اللہ ﷺ کا مختلف امور پر بیعت لینا ثابت ہے، ان میں ایک تو خود بیعت اسلام قبول کرنے والوں سے توحید و رسالت اور شعار دین کے اقرار و قیام پر لی جاتی تھی، یہ بیعت گویا آپ ﷺ کے منصب نبوت کا مظہر تھی۔ دوسرے آپ ﷺ نے سیاسی طاعت و فرمانبرداری پر اور تیسرے خصوصی حالات میں جہاد میں شرکت اور وفاداری پر بیعت لی ہے، سیاسی بیعت کی نظیر حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے اس بات پر بیعت ہے کہ خوشگوار اور ناگوار ہر قسم کے حالات میں مطیع و فرمانبردار رہیں گے اور باپ انتظام سے نہ لڑیں گے، حق بات ہی کہیں گے اور کریں گے، اور کسی برا بھلا کہنے والے سے متاثر نہ ہوں گے، اس طرح کی بیعت عہد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے،

بیعت جہاد وہ ہے جو آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر مشہور ہو جانے پر حاضرین سے لی اور جس کا اظہار غزوہ خندق کے موقع پر صحابہؓ نے ان الفاظ میں کیا کہ:

”ہم نے محمد ﷺ سے جہاد پر پوری زندگی کے لئے بیعت کی ہے“ نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بقينا ابداً، (۲)

مگر ”بیعت جہاد“ کوئی بیعت نہیں، بلکہ اہم جنسی حالات میں اپنے عہد کو پختہ اور مضبوط کرنے کی ایک صورت ہے، البتہ ”بیعت سیاسی“ ایک مستقل اور قانونی اور ملک کے ہر شہری کے لئے ناگزیر بیٹاق و عہد ہے۔

بیعت امارت کی تعبیر

”سیاسی بیعت“ میں جن باتوں کا عہد کیا جائے گا وہ آں حضور ﷺ سے کی جانے والی مختلف بیعتوں اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول عبد الملک اموی کی بیعت کے مجموعی الفاظ اور تعبیر سے حسب ذیل ہوتی ہے:

”ہم عہد کرتے ہیں کہ احکام خداوندی و احکام رسالت میں حتی المقدور آپ ﷺ کی کامل اطاعت و فرمانبرداری کریں گے، موزوں حالات میں بھی اور دشواریوں میں بھی، ہم حق کہیں گے اور حق پر عمل پیرا رہیں گے، اللہ کے معاملہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہ کریں گے، ہر مسلمان کے ساتھ بہتری اور خیر خواہی کا

(۱) شامی: ۱۲/۳-۱۲۴

(۲) یہ تمام احادیث صحیح بخاری کتاب الاحکام جلد دوم کی ہیں

معاملہ کریں گے۔ (۱)

بیعت کا طریقہ

یہ تو بیعت کی تعبیر ہے، بیعت کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ بیعت نام ہے اظہار و فاداری کا وہ جس طریق پر بھی ہو، خلافت راشدہ میں زیادہ تر اس طرح بیعت کا رواج تھا کہ بیعت کرنے والا اس کے ہاتھوں میں اپنا ہاتھ ڈالتا جس سے بیعت کرتی ہے اور پھر وفاداری کا اظہار کرتا، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے عبدالملک سے ”بذریعہ مراسلت“ بیعت کی ہے، جیسا کہ امام بخاری نے عبداللہ بن دینار سے دو سندوں سے روایت کیا ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس روایت میں اپنی طرف سے مع و طاعت کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ لکھا ہے کہ: ”ان بنیٰ قد اقرؤا بمثل ذالک“ (میرے بچوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات بھی کافی ہے کہ امیر المومنین کسی کو بیعت لینے کے لئے وکیل بنائے یا بیعت کرنے والا کسی کو بطور وکیل بھیجے کہ وہ اس کی طرف سے اظہار و فاداری کرے۔ (۲)

عصر حاضر میں بیعت کی ممکن العمل صورت

ہمارے زمانہ میں بیعت کی آسان اور ممکن العمل صورت دوٹ ہے، اس طرح کہ دوٹ کے ذریعہ جو عوامی نمائندے منتخب ہوئے ان کی حیثیت بیعت میں عوامی وکیل اور نمائندے کی ہوگی اور وہ گویا ”ارباب حل وعقد“ ہوں گے، پھر وہ کثرت

رائے سے جسے ہر براہ مملکت منتخب کریں گے اس سے عوام کے وکیل کی حیثیت سے بیعت بھی کریں گے اور یہی وکالتا عام مسلمانوں کی طرف سے بیعت بھی متصور ہوگی، اس کے بعد حسب سہولت عام لوگوں سے بھی بیعت لی جاسکتی ہے مگر اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی، جیسا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے وقت عام مسلمانوں کے وکیل کی حیثیت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ”چھر کنی مجلس ارباب حل وعقد“ قائم کر دی، اس نے اپنے اختیارات حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو سونپ دئے، انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو خلیفہ نامزد کر دیا اور ان کی نامزدگی قیام خلافت کے لئے کافی ہو گئی، پھر اعلان کے وقت حاضرین نے مزید بیعت کر لی۔

رائے دہی کی شرعی عمر

نابالغ کو دوٹ دینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مکلف نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیعت کا اعتبار نہیں، عبداللہ بن ہشام کو ان کی والدہ نسیب بنت حمید رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کیا کہ ان کو بیعت فرمائیے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعائیں دیں (۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیعت سے اعراض اور ازراہ شفقت دعاؤں پر اکتفاء کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ بیعت اور رائے دہی کا حق بلوغ کے بعد پیدا ہوتا ہے، بلوغ سے پہلے کوئی اس کا حقدار نہیں اور بلوغ کی عمر کے بعد ایسی تحدید کہ چند سال تک وہ اس حق سے محروم ہو جائے غلط ہے۔

(۱) عن عبادہ بن صامت و عبداللہ بن عمرو جریر بن عبداللہ بن عثمان بن عفان، بخاری کتاب الاحکام ۱۰۶۹۰۲

(۲) ابن جریر نے بھی لکھا ہے کہ ہاتھ پر ہاتھ ڈالنا ضروری نہیں، زبان سے اعتراف کافی ہے ”تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام“ (ترجمہ) فصل ۷۴۵

(۳) صحیح بخاری ۱۰۷۲۳ باب بیعة الصغیر

عورتوں سے بیعت

عورتوں سے بیعت کی صورت زبان ہے، کسی اجنبی عورت کا ہاتھ بیعت کی غرض سے پکڑنا، یا اس کے ساتھ تھیلہ، یا کوئی بھی ایسا طریقہ جو حدود و شریعہ کے خلاف ہے، جائز نہیں، ام المومنین سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے بیعت میں کبھی کسی عورت کا ہاتھ نہیں چھویا۔ (۱)

بیعت تصوف اور اس کا ماخذ

اس سیاسی بیعت کے علاوہ ایک اور بیعت بھی ہے، جس کا سلف میں معمول رہا ہے اور وہ ہے، ”تصوف و طریقت کی بیعت“ جو دراصل معروف پر استقامت اور مواعظت کا ایک عہد ہوتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اسلام، اطاعت امیر اور جہاد کے علاوہ بسا اوقات بعض اعمال صالحہ پر، جس میں زیادہ تر مخاطب کی رعایت ملحوظ رہتی تھی، بیعت لی ہے، خود قرآن مجید میں آپ ﷺ کو عورتوں سے شرک، چوری، زنا، قتل اور بہتان تراشی اور اچھی باتوں میں نافرمانی سے بچنے پر بیعت لینے کی ہدایت کی گئی ہے، (الممتحنہ ۱۲۰) اس سلسلہ میں حضرت عہادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت ہے کہ ان ہی امور میں آپ ﷺ نے صحابہ کے ایک گروہ سے بیعت لی ہے۔ (۲)

مولانا محمد یوسف کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حیۃ الصحابہ“ میں ایک مستقل عنوان ”البيعة على اعمال الاسلام“ کا قائم کیا ہے، جس میں متعدد روایات اس مضمون کی جمع کر دی ہے، مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ”التکشف“ میں بھی اس کے ثبوت پر

دلائل قائم کئے ہیں اور مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ نے اپنی کتاب ”شریعت و طریقت کے تلازم“ میں ان ہی دو حضرات کے اقادات تقریباً بلفظ ان کا حوالہ دے کر نقل کر دئے ہیں، ان سب کا مدعا یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے اعمال پر استقامت، معروف کی تاکید اور منکرات سے اجتناب پر بھی بیعت لینا ثابت ہے اور یہی حقیقت بیعت صوفیہ کی ہے، البتہ خود صوفیاء بھی اسے ضروری، یا مدار نجات، بناء ہدایت یا اساس ایمان قرار نہیں دیتے۔

واقعہ ہے کہ اس حد تک حضور اکرم ﷺ سے بیعت کے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں اور یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے جو امت کا فریضہ منہی ہے۔

(کنواں)

”ہنر“ کے معنی کنویں کے ہیں، کنویں کے احکام میں بنیادی حکم اس کی پاکی اور ناپاکی ہے، اس لحاظ سے بعض چیزیں وہ ہیں جس کے گرنے سے پانی نکالنا واجب ہو جاتا ہے، اور بعض سے صرف مستحب، پھر کبھی مکمل پانی نکال دینا واجب ہوتا ہے اور کبھی اس کی تھوڑی اور ایک متعین مقدار۔

جب پورا پانی نکالا جائے

کنویں میں اگر کوئی دیدنی نجاست (مریہ) مثلاً پانکھانہ، پیشاب، شراب وغیرہ گر جائے تو کنواں ناپاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی بڑا، بکری وغیرہ کے برابر کا جانور گر جائے یا آدمی

(۱) بخاری: ۱۷۷۴، عن عائشہ رضی اللہ عنہا، باب بیعة النساء

(۲) بخاری، حدیث نمبر: ۱۸۰

گر کر مر جائے، یا کوئی چھوٹا سے چھوٹا خشکی کا جانور گر کر پھول پھٹ جائے یا نجس الحین جانور یعنی سور گر جائے، خواہ وہ پانی میں منہ ڈالے یا نہ ڈالے اسی طرح کوئی ایسا جانور جس کا جھوٹا ناپاک ہو، گر جائے اور نہ صرف یہ کہ گر جائے، بلکہ اپنا منہ بھی پانی میں ڈال دے تو ان تمام صورتوں میں کنواں ناپاک ہو جائے گا اور کنویں کا مکمل پانی نکالنا ہوگا، یہی حکم گدھے، بچر کے جھوٹے کا ہے جو فقہ کی اصطلاح میں ”مخلوک“ ہوتا ہے، اسی طرح جن جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے ان کے منہ ڈالنے کی وجہ سے پانی مکروہ ہو جائے گا۔

بعض مستثنیات

اس حکم سے گویر، لید وغیرہ مستثنیٰ ہیں کہ اگر تھوڑے سے گر جائیں تو پانی ناپاک نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے احتراز دشوار ہے، البتہ اگر زیادہ مقدار میں گر جائیں تو پانی ناپاک ہوگا، اور ”زیادہ مقدار“ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق دیکھنے والے اور ارباب بصیرت کی صواب دید اور اندازے پر موقوف ہے، اسی طرح مچھر، بکھی وغیرہ کے مر جانے سے پانی ناپاک نہ ہوگا کہ ایک تو ان میں قابل لحاظ مقدار خون نہیں ہوتا اور ناپاکی کی اصل وجہ خون ہی ہے۔ دوسرے اس سے اجتناب بھی آسان نہیں، پھلی اور آبی جانوروں کا حکم بھی یہی ہے، اسی طرح سور کے علاوہ کوئی اور ایسا جانور گر جائے جس کا کھانا حلال نہیں اور وہ گر کر پانی میں منہ ڈالے بغیر زعمہ واپس آجائے یا حلال جانور گرے اور پانی میں منہ ڈال کر یا بغیر ڈالے زعمہ واپس آجائے اور ان جانوروں کے جسم پر کوئی نجاست نہ ہو تو بھی پانی پاک ہی رہے گا۔

چھوٹے جانوروں کے مر جانے کا حکم

چھوٹے جانور گر کر صرف مر جائیں، یا مرنے کے بعد گر جائیں، ان کے پھولنے اور پھٹنے کی نوبت نہ آئی ہو تو پورا پانی نکالنے کی ضرورت نہیں، بلکہ چوہا اور اس حجم کے جانوروں کے لئے ہیں تائیں اور مرغی وغیرہ کے لئے چالیس تا پچاس ڈول پانی نکالے جائیں گے اور مذکورہ تمام صورتوں میں پانی کی تمام یا متعینہ مقدار کا نکال دینا بجائے خود ڈول، رسی اور کنویں کی پاکی کیلئے بھی کافی ہوگا اور اس کے بعد مزید تطہیر کی ضرورت نہ ہوگی، ڈول سے اوسط درجہ کا زیر استعمال ڈول مراد ہے۔

مردہ کی پاکی اور ناپاکی

واضح ہو کہ مردہ غسل کے بعد پاک ہو جاتا ہے، بشرطیکہ مسلمان ہو، کافر مردہ غسل کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے، اور اس کے پانی میں گرے ہی کنواں ناپاک ہو جائے گا، اسی طرح چوہے وغیرہ کی اگر دم کاٹ دی جائے اور کنویں میں ڈال دیا جائے تو خون کے اثر سے پانی ناپاک ہو جائے گا، اسقاط شدہ بچہ اگر مردہ ہی پیدا ہوا ہو تو غسل کے باوجود ناپاک ہی رہتا ہے، اور وہ اگر کنویں میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور اگر زعمہ پیدا ہوا تھا تو بڑوں کی طرح غسل کے بعد اسے پاک سمجھا جائے گا۔

اگر پورا پانی نکالنا ممکن نہ ہو؟

جن صورتوں میں کنویں کا پورا پانی نکال دینا واجب ہے، ان میں اگر چشمہ وغیرہ کی وجہ سے مکمل پانی کا اخراج دشوار ہو جائے اور ممکن نہ رہے تو کوئی دوسری ایسی تدبیر اختیار کی جائے گی جس سے اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ مکمل پانی نکل

کیا ہے، بعض فقہاء اور اہل افتاء نے امام ابو حنیفہؒ کی رائے نقل کی ہے کہ دو سو ذول نکالے جائیں، لیکن زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ یہ ہر جگہ کے حالات پر ہے، کو فہ میں چونکہ عموماً دو سو ذول پانی ہی ہوا کرتے تھے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے یہ فرمایا ہوگا، فتویٰ اس پر ہے کہ دو صاحب بصیرت اور تجربہ کار آدمی پانی کی جس مقدار کا اندازہ لگائیں، اتنا نکال دیا جائے۔

جب پانی نکالنا مستحب ہے

اگر پانی میں چوہا، بلی، یا کھلی ہوئی مرغی گر کر زخمی ہو گئی ہو یا یہی معاملہ بکری کے ساتھ پیش آئے تو بیس ذول اور اگر پانی مکروہ ہو جائے، مثلاً بلی کنویں میں منہ ڈال دے تو دس ذول پانی نکال دینا مستحب ہے۔ (۱)

تاہم یہ سارے احکام اس وقت ہیں جب کہ کنویں میں ”ماء کثیر“ نہ ہو جس کی مقدار عام طور پر یہ مقرر کی گئی ہے کہ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا نہ ہو، اگر کثیر مقدار میں پانی ہو اور ”دہ درودہ“ (۱۰۰ مربع ہاتھ) یا اس سے زیادہ ہو تو اس وقت تک پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ پانی میں نجاست کا اثر پیدا نہ ہو جائے۔ (۲)

دوسرے فقہاء کی آراء

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک نجاست اس میں تغیر پیدا نہ کر دے، اس

لئے جب تک کنویں کا پانی گرنے والی نجاست کی وجہ سے متغیر نہ ہو جائے کنواں پاک رہے گا، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک دو قلم ہو تو کثیر سمجھا جاتا ہے، اس لئے جب تک اس مقدار میں تغیر نہ پیدا ہو جائے پانی پاک ہی رہے گا، جب کہ عام طور پر جو کنویں ہیں وہ دو قلم پانی سے کم نہیں ہوتے، اور جب تغیر پیدا ہو جائے تو تمام صورتوں میں پورا پانی نکال دیا جائے گا۔ (۳)

تاہم بعض اشیاء کی نجاست اور طہارت میں ہی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ کلاش (مالک، شافعی اور احمد) کے نزدیک آدمی ڈوب کر مر جائے تو پانی پاک رہے گا اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال جانوروں کے پیشاب اور لہ پاک ہیں۔ (۴)

(مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: ”ماء“)

(ثبوت کے ذرائع)



کسی معاملہ کو ثابت کرنے کے جو ذرائع ہوں ان کو ”بینہ“ کہا جاتا ہے، ”بینہ“ کے اصل معنی ظاہر کرنے والے کے ہیں، چونکہ یہی ذرائع ہیں جو حق کو ثابت اور واضح کرتے ہیں، اس لئے ان کو ”بینہ“ سے موسوم کیا جاتا ہے: البینۃ اسم لکل مایبین الحق و یظہرہ (۵) رسول اللہ ﷺ نے اسی لئے شہادت و گواہی کو بینہ سے تعبیر فرمایا ہے، (۱) کسی چیز کو ثابت

(۱) یہ پوری بحث فتاویٰ عالمگیری: ۱۰۷/۱-۱۱۰/۱ و خلاصۃ الفتاویٰ: ۱۰۷/۱-۱۱۰/۱ سے ماخوذ ہے۔

(۳) المعنی: ۲۹/۱

(۵) معین الحکام: ۷۸

(۲) تبیین الحقائق: ۲۸/۱

(۴) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۱۲۷-۱۳۹

(۶) مشکوٰۃ المصابیح: ۳، باب الاقصیۃ والشہادت، عن ابن عباس

کرنے کے لئے بنیادی ذرائع تین ہیں، مدعی کی طرف سے مطلوبہ شہادت کی پیش کش، اقرار اور مدعا علیہ کا حلف سے انکار، جس کو ”نکول عن الحلف“ کہا جاتا ہے، یہی بات بعض اہل علم نے ابن نجیم سے نقل کی ہے، (۱) اس کے علاوہ بعض اور ذیلی اور ضمنی ذرائع بھی ہیں، جن کی طرف ”اثبات“ میں اشارہ کیا گیا تھا، اس کی تفصیلات کے لئے سب سے موزوں جگہ ”قضاء“ ہے، اس لئے خود اس لفظ کے ذیل میں اس پر گفتگو کی جائے گی، وبالله التوفیق۔

یہاں اس بات کا ذکر بر محل ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مقدمات کے فیصلے کے سلسلہ میں بنیادی اصول متعین فرمادیا ہے، کہ دعویٰ کرنے والے کے ذمہ ”بینہ“ یعنی گواہاں پیش کرنا ہے، اگر وہ یہ نہ کر سکے تو پھر مدعا علیہ سے قسم کھلائی جائے اور اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے، البینۃ علی المدعی والیمین علی من أنکر۔ (۲) امام نوویؒ نے اس حدیث کو ایک قاعدہ کلیہ اور شرعی اصل قرار دیا ہے۔ (۳)



(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۵۶/۱

(۲) مشکوٰۃ المصابیح ۳، باب الاقضية والشهادات عن ابن عباسؓ (۳) الصلح الصبیح ۲۱۶/۳



مختصر میں

کچھ لوگ وہ ہیں جن کے صحابی یا تابعی ہونے میں اختلاف ہے، یہ وہ لوگ ہیں، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں تھے، ان کو جاہلیت کے ایام بھی دیکھنے کا موقع ملا اور اسلام بھی نصیب ہوا، مگر انہیں رسول اللہ ﷺ سے کفر یا ایمان کی حالت میں ملاقات یا دیدار کی سعادت حاصل نہ ہو سکی، قاضی عیاض کا دعویٰ ہے کہ حافظ ابن عبد البر نے ان کو صحابہ کی صف میں رکھا ہے، مگر حافظ ابن حجر نے اس پر تنقید کی ہے اور اس کو قاضی عیاض کی غلط فہمی قرار دیا ہے، (۳) صحیح بات یہ ہے کہ ایسے لوگوں کا شمار تابعین ہی میں ہے، انہی حضرات کو "مختصر میں" کہا جاتا ہے۔

امام مسلم نے مختصر میں کی تعداد بیس لکھی ہے، جو حسب ذیل ہیں:

- | | |
|----------------------------------|--------------------------|
| (۱) ابو عمر سعد بن ابی اس شیبانی | (۲) سوید بن غفلہ |
| (۳) شریح بن ہانی | (۴) بشیر بن عمرو بن جابر |
| (۵) عمرو بن میمون اودی | (۶) اسود بن یزید نخعی |
| (۷) اسود بن ہلال حزاری | (۸) معروہ بن سوید |
| (۹) عبد خیر بن یزید الحویانی | (۱۰) حمیل بن عوف |
| (۱۱) مسعود بن حراش | (۱۲) مالک بن عمیر |
| (۱۳) ابو عثمان نہدی | (۱۴) ابورجاء عطاروی |
| (۱۵) غنیم بن قیس | (۱۶) ابورافع |
| (۱۷) ابوالحلال عتکی | (۱۸) خالد بن عمیر |
| (۱۹) تمامہ بن حزن القشیری | (۲۰) جبیر بن نفیر حضرمی |

تابعی اس کو کہتے ہیں، جس کو صحابہؓ سے ایمان کی حالت میں ملاقات کا شرف حاصل ہو، یہی اکثر علماء و محدثین کی رائے ہے، بعض حضرات نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ صحابہؓ سے کسی حدیث کا سننا اور نقل کرنا ثابت ہو، یا کسی صحابی کے ساتھ طویل مدت تک رہنے کا موقع ملا ہو، یا اس کی ایسی عمر میں صحابہؓ سے ملاقات ہوئی ہو جو تمیز اور سمجھ بوجھ کی عمر ہے، مگر زیادہ صحیح رائے وہی ہے کہ جس نے کسی صحابی کو ایمان کی حالت میں دیکھ لیا ہو تابعی ہے، چاہے اس سے کوئی حدیث سننے، طویل عرصہ اس کی صحبت اختیار کرنے اور ہوش و شعور کی عمر میں ان سے ملاقات کا اتفاق ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، یہاں تک کہ بحالت ایمان کسی صحابی سے ملاقات ہوئی، پھر وہ مرتد ہو گیا اور اس کے بعد دوبارہ اسلام قبول کر لیا تو تابعی ہی سمجھا جائے گا (۱) اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

طوبی لمن رانی وامن بی، طوبی لمن رانی من رانی. (۲)

اس کے لئے خوش خبری ہے جس نے مجھے دیکھا اور مجھ پر ایمان لایا اور خوش خبری ہے اس شخص کے لئے جس نے اس شخص کو دیکھا جس نے مجھے دیکھا۔

یہاں حضور اکرم ﷺ نے خوش خبری کی بنیاد صرف دیکھنے کو قرار دیا ہے، حدیث نقل کرنے، طویل صحبت اختیار کرنے، یا کسی خاص عمر میں شرف ملاقات حاصل کرنے کو نہیں۔

(۲) حافظ ابن حجر: نزہۃ النظر و نحبۃ العکرم: ۵۵-۵۶

(۱) حافظ ابن حجر: نزہۃ النظر و نحبۃ العکرم: ۵۵-۵۶

(۳) نزہۃ النظر: ۵۷

سیوطی اور عراقی نے ان پر ان ناموں کا اضافہ کیا ہے: ابو مسلم خولانی، احنف بن قیس، عبد اللہ بن عکیم، عمر بن عبد اللہ بن اتم، ابواسیہ شعبانی۔ (۱)

افاضل تابعین

کہا جاتا ہے کہ تابعین میں سب سے افضل وہ ہیں، جنہوں نے عشرہ مبشرہ کو دیکھا ہو اور ان سے حدیث سنی ہو، یہ شرف تابعین میں صرف قیس ابن ابی حازم کو حاصل ہے، بلکہ ان کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ عبد الرحمن بن عوف سے ان کو حدیث سننے کا موقع نہ مل سکا، حاکم نيساپوری کا دعویٰ ہے کہ سعید بن مسیب نے بھی عشرہ مبشرہ سے حدیث سنی ہے، مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے، اس لئے کہ ان کی ولادت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ہوئی، اس لئے ظاہر ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے ان کو حدیث سننے کا موقع نہ ملا ہوگا۔

تابعین میں سب سے افضل کون ہیں؟ اس سلسلے میں بزرگوں کی رائے مختلف ہیں، امام احمد بن حنبل اور علی بن مدینی نے سعید بن مسیب اور علقمہ ابن اسود کو سب پر فضیلت دی ہے، امام رازی اور ابن حبان کے یہاں سعید بن مسیب اور قیس ابن ابی حازم وغیرہ کا درجہ ہے، اہل مدینہ سعید بن مسیب کو فضیلت دیتے ہیں، اہل بصرہ حسن بصری کو اور اہل کوفہ اویس قرنی کو۔ تابعی عورتوں میں حفصہ بنت سیرین اور عمرہ بنت عبد الرحمن کو دوسری خواتین پر فضیلت حاصل ہے۔

فقہاء مدینہ

تابعین ہی میں سے مدینہ کے رہنے والے کچھ جلیل القدر فقہاء ہیں، جن کو بڑی اہمیت حاصل ہے یہاں تک کہ امام مالک کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ان کے اتفاق کو اجماع کا درجہ دیتے تھے، مشہور قول کے مطابق ان کی تعداد سات ہے اور وہ یہ ہیں:

”خارجہ بن زید بن ثابت، قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، عروہ بن زبیر، سلیمان بن یسار، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، سعید بن مسیب، ابوسلمہ بن عبد الرحمن۔“

بعض حضرات کو ان ناموں میں معمولی سا اختلاف بھی ہے، چنانچہ ابن مبارک نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن کے بجائے عبد اللہ ابن عمر کے صاحبزادے سالم، اور ابو زناد نے ابوسلمہ کے بجائے ابو بکر ابن عبد الرحمن ابن حارث کا نام ذکر کیا ہے، اور یحییٰ بن سعید کے نزدیک فقہائے مدینہ کی یہ مشہور جماعت بارہ افراد پر مشتمل ہے۔ (۲)

امام ابو حنیفہ تابعی تھے

ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ کو یہ شرف حاصل ہے کہ آپ تابعی تھے۔ آپ کے سوانح نگاروں نے مختلف معمر صحابہ سے آپ کی ملاقات کا ذکر کیا ہے، مثلاً انس بن مالک رضی اللہ عنہ (متوفی ۹۳ھ) عبد اللہ ابن ابی اوفی (متوفی ۸۷ھ) اور سب سے آخر میں فوت ہونے والے صحابی ابو الطفیل عامر ابن وائلہ (متوفی ۱۰۲ھ)۔ (۳)

امام ابو حنیفہ کی پیدائش ۸۰ھ میں ہے، اس لئے ان تمام

(۲) تدریب الراوی : ۲۱۳/۲-۲۱۴

(۱) الاصحاح : ۱۷۴، تدریب الراوی : ۲۱۴/۲

(۳) المصائب للمکی : ۱۳۱، المعبرات الحسان : ۲۲۰، نیض الصحیفہ فی مناقب ابی حنیفہ للسیروطی : ۶

تدبیر میں اختیار کرنا جائز ہے، البتہ یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ یہ اضافہ بھی اللہ تعالیٰ کے حکم ہی پر ہوتا ہے، اس تدبیر کی حیثیت محض ایک ظاہری سبب کی ہے، عربی زبان میں اسی کو ”تلقیح“ بھی کہتے ہیں۔

تابوت

تابوت صندوق کو کہتے ہیں، جس میں میت کو ڈالا جائے، یہ لکڑی کا بھی ہو سکتا ہے اور لوہے کا بھی، امام ابو بکر محمد بن فضل سے مروی ہے کہ جہاں زمین نرم اور مرطوب ہو وہاں اگر تابوت بنا کر مردہ کو اس میں رکھ دیا جائے اور تابوت دفن کر دیا جائے تو کافی ہے، یہ تابوت لکڑی کا بھی ہو سکتا ہے اور لوہے کا بھی، البتہ بہتر ہے کہ لوہے کے تابوت میں نیچے کے حصے میں کچھ مٹی بچھا دی جائے، مردہ کے دونوں جانب دائیں اور بائیں چند اینٹیں رکھ دی جائیں اور اوپر کے حصہ میں مٹی ڈال دی جائے، تاکہ ”لحد“ کی طرح ہو جائے۔ (۳)

لیکن تابوت کی تدفین اس طرح ہونی چاہئے کہ جس طرح مسلمان مردہ کی تدفین ہوتی ہے، یعنی لیٹی ہوئی حالت میں، اس طرح نہیں جیسے بعض اقوام اپنے مردوں کو دفن کرتی ہیں، جس میں مردہ کھڑی ہوئی حالت میں ہوتا ہے۔

(تو تلانے والا)

تاتاً

ایسے شخص کو کہتے ہیں جو بار بار ”تاتاً“ بولا کرتا ہے۔ (۵)

صحابہ سے آپ کی ملاقات عین ممکن ہے، البتہ اصول حدیث کی کسوٹی پر رکھنے کے بعد علماء اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ سیدنا حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آپ کی ملاقات پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے، یہی تحقیق جلال الدین سیوطی نے حافظ ابن حجر سے نقل کی ہے، (۱) اور محققین علماء ہند میں مولانا سید اتور شاہ کشمیری اور مولانا شبلی کی بھی یہی رائے ہے۔ (۲)

(اس موضوع پر تفصیل کے لئے اعلاء السنن کا مقدمہ (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲) تالیف: مولانا ظفر احمد عثمانی ملاحظہ کی جاسکتی ہے، چونکہ یہ بحث میرے موضوع سے باہر ہے، اس لئے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے)۔

تاجیر

تاجیر کے معنی یہ ہیں کہ مادہ کھجور کے تنے کو چیر کر اس میں ز کھجور کے تنے کا کچھ حصہ رکھ دیا جائے تاکہ اس میں پھل دینے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، انصار مدینہ عموماً ایسا ہی کیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا اور سمجھا کہ یہ جاہلانہ اوہام پر مبنی ہے، لیکن اس کی وجہ سے آئندہ سال پیداوار کم ہوئی، آپ ﷺ کو جب علم ہوا تو پھر اجازت دیدی اور فرمایا کہ تمہیں اپنی دنیا کی زیادہ خبر ہے، انتم اعلم بامرد دنیا کم۔ (۳)

اس لئے پھل کی پیداوار بڑھانے کے لئے اس طرح کی

(۱) تبیض الصحیفہ، ۹ (۲) ملاحظہ ہو: فصل الباری ۲۰۲/۱، سیرت العماد ۲۲۱

(۳) مسلم شریف، حدیث نمبر: ۲۳۶۳، باب توفیر صلی اللہ علیہ وسلم و ترک اکثار سوالہ عمالاً صوریۃ الیہ الخ

(۴) فتاویٰ ہدییہ ۸۵/۱، الفصل السادس فی القبر والدفن و خلاصۃ الفتاویٰ ۲۲۶/۱ فی حمل الحارۃ والدفن

(۵) ینرود فی الناء اذا نکم، مختار الصحاح: ۷۳

تو تلانے والے کی امامت

ایسے آدمی کو امامت نہیں کرنی چاہئے، اس کی امامت مکروہ ہے، البتہ اگر ایسا ہو کہ الفاظ کو تو صحیح استعمال کرتا ہو، لیکن زبان میں لکنت ہو، کوئی لفظ مشکل سے ادا ہو پاتا ہو، مگر صحیح ادا ہوتا ہو تو اس کی امامت میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱)

تو تلانے والے کی طلاق

اگر ایسا شخص، یا کوئی بھی شخص غلط تلفظ میں طلاق دے مثلاً طلاق یا طلاق یا طلاق یا طلاق، تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ کہے میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (۲)

تادیب

تادیب اور تعزیر دو قرینی الفاظ ہیں، بلکہ تادیب بھی تعزیر ہی کی ایک قسم ہے، فقہاء نے مجرم پر سزا نافذ کرنے کا حق عام حالات میں صرف قاضی یا امیر یا محکمہ احتساب کو دیا ہے، افراد اور اشخاص کو بطور خود یہ حق نہیں کہ وہ سزائیں تجویز کریں یا ان کو نافذ کریں، البتہ اس سے تین صورتیں مستثنیٰ ہیں، والدین اپنے بچوں کی، آقا اپنے غلام کی اور شوہر اپنے بیوی کی سرزنش کر سکتا ہے، استاذ چونکہ بچوں کے والدین اور اولیاء کی طرف سے ہی مامور ہوتا ہے اس لئے وہ بھی سرزنش کا مجاز ہوتا ہے، سرزنش کی ان ہی تین صورتوں کو عام طور پر کتب فقہ میں ”تادیب“ کا نام

دیا گیا ہے، عام تعزیرات میں ”عقوبت“ کا پہلو غالب رہتا ہے، اور تادیب میں اصلاح و نصیح کا۔

شوہر کو تادیب کا حق

اسلام نے شوہر کو ضرور اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ اپنی بیوی کی سرزنش کرے، لیکن یہ اجازت نہایت محدود ہے، ہر چھوٹی بڑی بات پر سرزنش نہیں کی جاسکتی، عام طور پر فقہاء نے چار اسباب کی بناء پر سرزنش کی اجازت دی ہے، زیبا نش و آرائش نہ کرنا، بلائے کے باوجود بہستری کے لئے بلا غدر آمادہ نہ ہونا، نماز نہ پڑھنا، غسل نہ کرنا اور گھر سے بلا اجازت نکل جانا، (۳) لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نماز و غسل کے ترک اور ان امور کی وجہ سے جن کا تعلق خود عورت کی ذات اور آخرت سے ہے، ان کی وجہ سے بیوی کی تعزیر نہیں کی جاسکتی، ہاں جن کا تعلق خود شوہر کے حقوق سے ہے ان میں تعزیر کی جاسکتی ہے، و ذکر فی النہایۃ انہ انما لا یضر بہا لمفعلة تعود الی المرأة لا تری انہ لیس لہ ان یضر بہا علی ترک الصلوۃ۔ (۴) پھر ان امور پر سرزنش کے لئے بھی یہ حد ہے کہ چہرہ اور جسم کے نازک حصوں پر نہ مارا جائے، اس طرح نہ مارا جائے کہ جسم سیاہ پڑ جائے، ورم آجائے یا نشان پڑ جائے، یا خون نکل آئے اور اگر واجب قصور پر بھی ایسی سرزنش کی کہ عورت کی جان جاتی رہی، تو مرد ضامن ہوگا، (۵) اس پر دیت واجب ہوگی اور اس کو عورت کی میراث سے وراثت نہیں مل سکے گی، احناف کے

(۱) الفتاویٰ الہدیہ ۴۵۱، الفصل الثالث فی بیان من یرسلہ اماما لعیبرہ

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ ۸۳۶۲، حسن فی الاضافۃ

(۳) حاشیہ شہاب الدین احمد علی ہامش تبیین الحقائق ۲۱۱/۳

(۵) عالمگیری ۲۳۶۴، ط ۱۰، ج ۲

(۴) تبیین الحقائق ۲۱۱/۳

علاوہ شواہح کی بھی یہی رائے ہے۔ (۱)

(تفصیل "تفریق" کے تحت دیکھی جائے)

استاذ کو تادیب کا حق

ان ہی حدود و قیود کے ساتھ استاذہ کو اپنے تلامذہ اور والدین کو اپنے بچوں کی سرزنش کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر خدا نخواستہ تادیب "تعذیب" بن جائے اور بچہ کی جان چلی جائے تو والد اور استاذ پر دیت واجب ہوگی اور بچہ کے مال سے باپ کو میراث نہیں مل سکے گی، نیز جب بچہ بالغ ہو جائے تو والدین اس کو سزا دینے کے حقدار نہیں ہیں۔ (۲)

(اصول فقہ کی ایک اصطلاح)

تانیس

اصل معنی تو بنیاد ڈالنے کے ہیں، مگر علماء اصول کی اصطلاح میں کسی لفظ سے ایسا معنی مراد لینے کو کہتے ہیں، جو اس سے پہلے حاصل نہ ہوا ہو، مثلاً تین طلاقوں کے بعد عورت مرد کے لئے اس وقت حلال ہوگی، جب وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کرے، اور اس سے ہمبستری کے بعد پھر کسی وجہ سے علاحدگی ہو جائے، اب عدت گزرنے کے بعد طلاق دینے والا مرد دوبارہ اس سے نکاح کر سکے گا، ان شرائط کی تفصیل حدیث میں موجود ہے۔

مگر فقہاء احناف نے خود قرآن مجید سے اس پر بڑا لطیف استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "حنی تنکح زوجا غیرہ" میں زوج اور نکاح دو لفظ آیا ہے، زوج سے اشارہ عقد نکاح کی طرف ہے اور "نکاح" کے معنی ہمبستری کے بھی ہو سکتے ہیں اور

عقد نکاح کے بھی، اب اگر نکاح کے معنی عقد نکاح کے لئے جائیں تو زوج اور نکاح کا ایک ہی مفہوم ہو جائے گا اور دونوں لفظ ایک دوسرے کے لئے "تاکید" قرار پائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نکاح سے مراد ہمبستری لے لی جائے اور زوج سے نکاح کی طرف اشارہ ہو جائے؛ اس طرح اس آیت سے دو باتیں سمجھ میں آئیں گی، ایک یہ کہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے، اور دوسرے یہ کہ وہ دوسرا شخص اس سے مباشرت کر لے، اس طرح نکاح سے ایک مفہوم مراد لیا جاسکے گا جو زوج کے لفظ سے مراد نہیں لیا جا رہا ہے، یہی اصطلاح میں "تانیس" کہلاتا ہے اور کسی لفظ سے "تاکیدی مفہوم" اخذ کرنے سے زیادہ بہتر ہے کہ اس کو تانیس پر محمول کیا جائے، اور ایک نئے معنی کا استنباط ہو۔ (۳)

تانیف

منی کو پھونکنے، یا کسی کو ڈانٹنے کی غرض سے "اف" یا "تف" کہنے کو "تانیف" کہتے ہیں۔ (۴)

نماز میں اف کہنا

فقہاء نے لکھا ہے کہ کوئی شخص نماز میں "آہ" یا "اُدہ" کہے، یا بلند آواز سے اس طرح روئے کہ حروف بن جائیں اور یہ کیفیت جنت و دوزخ کے ذکر، یا گناہوں کی ندامت کی وجہ سے ہو تو نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور اگر کسی مصیبت یا درد کی وجہ سے ہو اور ایسا مریض ہو کہ ضبط نہ کر سکتا ہو اور ان الفاظ سے اپنے آپ کو باز رکھنے پر قادر نہ ہو تو بھی اس کی نماز درست ہو

(۲) حوالہ اساس

(۳) طحاوی علی مرقی الملاح - ۱۷۹

(۱) الفقہ علی المذاهب الاربعہ ۳۹۸/۵

(۲) قواعد الفقہ، محدودی ۲۱۷

جائے گی، اور اس کے حق میں اس کی حیثیت چھینک اور جمائی کی ہوگی، البتہ اگر ضبط کی قدرت کے باوجود آہ، اودہ وغیرہ کہہ دے تو اب نماز فاسد ہو جائے گی۔ (۱)

دوسرے فقہاء نے یہ اصول بتایا ہے کہ دو حروف میں نماز فاسد نہیں ہوتی، چار حروف میں فاسد ہو جاتی ہے، تین حروف کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ نماز فاسد نہیں ہوگی، جیسے "اودہ" (۲)

مگر یہ دو اور چار حروف کی تفصیل انہی صورتوں میں ہے، جب کوئی حرف خوف و وحشت کی بنا پر یا بطور اضطراب زبان پر آجائے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ "اف" اگر خوف خداوندی یا ندامت کی وجہ سے بلا ارادہ زبان پر آجائے، یا ایسی بیماری کی وجہ سے کہ زبان سے اضطراری اور غیر اختیاری طور پر یہ لفظ نکل جاتا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ اگر معمولی تکلیف اور درو کی بنا پر کہا جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر "اف" کے بجائے "افوہ" کہا تو نماز فاسد نہ ہو جائیگی، اس لئے کہ اس میں تین سے بھی زیادہ حروف بن جاتے ہیں، ہاں اگر بیماری کی وجہ سے ایسی کیفیت ہو جائے کہ مریض کو بالکل اس پر قابو نہ رہے تو چونکہ فقہاء نے اس کو جمائی اور چھینک کے مماثل قرار دیا ہے، اس لئے "افوہ" کہنے کے باوجود نماز

فاسد نہ ہوگی۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔
والدین کو اف کہنا

قرآن مجید میں والدین کو "اف" کہنے سے منع کیا گیا ہے، ولا تقل لہما اف (نہی اسرائیل: ۲۳)، اف کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کوئی بھی ایسی بات ان سے نہ کہی جائے یا کوئی بھی ادا ایسی اختیار نہ کی جائے، جس سے والدین کو تکلیف پہنچتی ہو، چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایذا پہنچانے میں "اف" کہنے سے بھی کم درجہ کی کوئی چیز ہوتی تو اس سے بھی منع کر دیا جاتا۔ (۳)

قرآن پاک میں والدین کی خصوصی اہمیت کی وجہ سے صرف انہی کا ذکر کیا گیا ہے، ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ تمام لوگ اس میں داخل ہیں جو بڑے اور قابل احترام ہیں۔

قرآن مجید میں لفظ "اف" سے کیا مراد ہے؟ اس کی تفسیر کرتے ہوئے امام مجاہد فرماتے ہیں کہ اگر بوڑھے والدین کا پیشاب پانچا نہ دیکھے تو گھن کا اظہار نہ کرے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ "اف" اور "تف" کا لفظ ناخن میں پیدا ہونے والی گندگی اور میل کچیل کو کہتے ہیں، والاف والتف وسخ الاظفار، (۴)



کسی بات کو قوت پہنچانے کو کہتے ہیں (۵)۔ کبھی تو اس

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۴۰۱ھ، فصل فيما بعد الصلوة ومالا یفسد

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵۲۱-۵۳، النوع الاول فی الاقوال المقصدۃ

(۳) الجامع لاحکام القرآن ۲۳۰۱۰

(۴) حوالہ سابق ۲۴۳ کان اور انقیوں سے جوڑوں کے میل کو بھی کہا جاتا ہے، طحطاوی ۱۷۸

(۵) کشف الطون ۱۵۴-۱۵۶

والثالثه اليهامها صدق ديانة ولى القضاء طلق
تلاقاً (۱)

تامین

”تامین“ کے ایک معنی تو ”آمین“ کہنے کے ہیں، اس پر ضروری گفتگو خود لفظ ”آمین“ کے تحت کی جا چکی ہے، جدید معاشی اصطلاح میں ”تامین“ انشورنس کو بھی کہا جاتا ہے اور یہاں اسی مسئلہ پر گفتگو کی جاتی ہے۔

انشورنس کا مسئلہ

”معاملات“ کی اکثر صورتیں جو بہ تدریج رواج پاتی ہیں، دراصل سماجی ضروریات کے تحت وجود میں آتی ہیں اور عام طور پر ان کا سررشتہ واقعات اور عملی دقتوں سے جڑا ہوتا ہے، ”انشورنس“ بھی ایسے ہی معاملات میں ہے، سرمایہ کی افزائش کے بنیادی طور پر تین طریقے ہیں، زراعت، تجارت اور صنعت، زراعت اور کاشتکاری میں خطرات کم ہیں، تجارت بعض دفعہ پر خطر ہو جاتی ہے، بالخصوص اس وقت جب حمل و نقل کے ذرائع مخدوش ہوں، قدیم زمانہ میں زیادہ تر بحری تاجروں کو اس قسم کے خطرات پیش آیا کرتے تھے، چنانچہ صدی ڈیڑھ صدی پہلے بحری تجارت ہی نے ”انشورنس“ کی راہ دکھائی، جس کا علامہ شامی نے ”سوکرة“ کے نام سے ذکر کیا ہے، (۲) صنعت میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے، بعض اوقات یہ خسارہ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ کل کارخانہ دار آج کا گداگر بن جائے، بلکہ وہ قلب و ذہن کے اس سکون و فراغ سے بھی محروم ہو جائے جو قرض خواہوں اور سرمایہ کاری کرنے والوں کے تقاضوں سے آزاد

کے لئے اس لفظ ہی کو دوبارہ ذکر کر دیا جاتا ہے، جس میں تاکید مقصود ہے، اور کبھی اس کے لئے کچھ خاص الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، جو عربی زبان کے اصول کے مطابق اسی کام کے لئے ہیں، تاکید کے ذریعہ کسی بات اور چیز کی تعداد میں اضافہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس میں مزید قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

طلاق میں تاکید

اگر کسی نے تین کے عدد کی صراحت کے بغیر تین دفعہ یا اس سے زیادہ، یا اس سے کم، لفظ طلاق کو تکرر کیا، مثلاً یوں کہے: میں نے طلاق دی، طلاق دی، طلاق دی، یا یوں کہے: ”میں نے طلاق طلاق، طلاق دی“ ایسی صورت میں دونوں باتوں کا احتمال ہے، تین دفعہ طلاق دینا مراد ہے، اور یہ کہ ایک ہی دفعہ طلاق دینی مقصود ہو۔ دوسری اور تیسری دفعہ کے جملہ سے اسی پہلی طلاق کو مؤکد کرنا چاہتا ہو، پس اگر تین دفعہ کا ارادہ ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اگر ایک دفعہ طلاق دے کر پھر اس کی تاکید کا قصد ہو تو ایک ہی واقع ہوگی تین نہیں، کیونکہ تاکید کسی چیز کے وقوع کو اور مؤکد تو کرتا ہے، لیکن اس کی تعداد میں کوئی اضافہ نہیں کرتا، مگر یہ حکم دیا ہوا ”فی ما بینہ و بین اللہ“ ہے، یہاں تک کہ اگر واقعی کسی نے اس نیت سے اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر رجوع کر لیا تو گنہگار نہ ہوگا، تاہم اس میں چونکہ بدگمانی اور تہمت کی گنجائش ہے اس لئے قضاء تینوں ہی طلاقیں واقع ہو جائیں گی:

رجل قال لامرأته انت طالق انت طالق انت
طالق فقال عیت بالا ولى الطلاق وبالثانیة

بھکاریوں کو حاصل رہتا ہے، صنعت نے جوں جوں ترقی کی، کارخانوں کی چینیوں نے جس رفتار سے اپنے ہاتھ پاؤں دراز کئے، معاشی اور جانی خطرات بھی اس تناسب سے بڑھتے گئے اور اب آج کی صنعتی دنیا کے لئے ان خطرات سے تحفظ، ورپیش آجائیں تو ان کی تلافی کا سروسامان ایک ایسی ضرورت ہے جس کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، "انشورنس" بنیادی طور پر اسی ضرورت کی تکمیل ہے۔

بدقسمتی سے ادھر دو تین صدیوں سے مسلمانوں کے یہاں علم و تحقیق کا فقہ ان اور اس دور اکتشاف کی مہم جوئی سے تغافل ہے، اور قوت فکر کے ہر میدان میں مجاہدہ و اجتہاد اور اختراع و استنباط کے بجائے انہوں نے دوسری اقوام کی تقلید اور قدم بقدم ان کی پیروی ہی میں عافیت سمجھ رکھی ہے اور عملاً زندگی کے تمام نظام (SYSTEM) پر ان لوگوں کی گرفت ہے، جن کے یہاں خدا کو کلیسا اور عبادت گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے اور جنہوں نے سود، قمار، غریبوں کے استحصال اور ایثار کے بجائے خود غرضی کو پورے معاشی نظام کی اساس و بنیاد بنا کر رکھ دیا ہے، "لعنہم اللہ"۔

"انشورنس" جو بنیادی طور پر ایک صالح مقصد کے تحت اور ایک واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے وجود میں آیا تھا، اس کی بنا اور نشوونما انہی ہاتھوں اور دماغوں کے ذریعہ عمل میں آئی، سود اور جوا جن کی سرشت میں داخل تھا، اور اس میں بعض ایسے مفاسد داخل ہو گئے، جس نے اکثر علماء کو تو اس نتیجہ پر پہونچایا کہ وہ حرام ہے، لیکن کچھ اہل علم جو اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ بھی اس کو مشکوک اور اسلام کی روح اور شریعت کے بنیادی مزاج و مذاق سے دور ہی سمجھتے ہیں۔

انشورنس کے سلسلہ میں اس وقت جو گفتگو کرنی ہے، وہ تین حصوں پر مشتمل ہوگی:

- ۱- انشورنس کا مروج نظام اور اس کی عملی صورتیں۔
- ۲- انشورنس کا شرعی حکم اور اس سلسلہ میں مختلف نقاط نظر کے دلائل۔

۳- اور ان مباحث کی روشنی میں احکام کا خلاصہ۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

بنیادی طور پر انشورنس کی تین صورتیں ہیں:

- ۱- باہمی تعاون پر مبنی انشورنس۔
- ۲- کمرشیل اور تجارتی انشورنس۔
- ۳- سرکاری انشورنس۔

جیسا کہ مذکور ہوا، "انشورنس" کا آغاز باہمی تعاون ہی کے جذبے سے عمل میں آیا تھا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ۹۱۶ء میں پہلی بار نقصان کے ازالہ کے لئے اس طرح کی اجتماعی کوششیں کی گئیں، اس کے بعد قدیم رومن امپائر میں ایسی سوسائٹیاں قائم ہوئیں جو ہلاک ہونے والے فوجیوں کے اہل و عیال کی پرورش کا کام انجام دیتی تھیں، اور تمام ارکان اس مد میں تعاون کیا کرتے تھے۔ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس میں بنیادی طور پر خطرات پیش آنے کی صورت میں تلافی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے تعاون باہمی کی سوسائٹیاں (COOPERATIVES) اپنے ارکان کو اتنا ہی معاوضہ ادا کرنے کو کہتی ہیں جس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے، کمرشیل انشورنس کی طرح اس کی قسطیں متعین نہیں ہوتی ہیں، بلکہ نقصان کے کم و بیش ہونے کے اعتبار سے اس کی مقدار بھی کم و بیش ہوتی رہتی ہے، اس لئے "تغیر

پذیر اشتراک“ (VARIABLE) کہلاتا ہے، اس انشورنس میں بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نقصان پیش آنے کے بعد تمام ممبران سے نقصان کے بہ قدر پیسے لئے جاتے ہیں، یا شروع میں ایک مقررہ مقدار لے لی جاتی ہے، اور اختتام سال تک مکمل حساب ہوتا ہے اگر پیسے کم ہوئے ہوں تو ممبران ادا کرتے ہیں، زیادہ ہوئے ہوں تو کمپنی واپس کر دیتی ہے۔

کمرشیل انشورنس

قرون وسطیٰ میں بحری تجارت ہی نے انشورنس کی موجودہ صورت کو وجود بخشا ہے، کہا جاتا ہے کہ اٹلی اور ساحل سمندر پر واقع مختلف ممالک کے درمیان تجارتی تعلقات تھے، بعض سرمایہ کار تجارتی سامان لے جانے والے کشتی بانوں کو اتنے قرض دیتے تھے، جو کشتی اور اس کے سامان کی قیمت کے حامل ہوتے تھے، یہ قرض مشروط ہوتا تھا، کہ سامان ڈوب جائے تو قرض معاف ہوگا اور بچ گیا تو کشتی بان نفع کے ساتھ قرض واپس کریگا، جو ظاہر ہے کہ سود کو بھی شامل ہے اور قمار کو بھی، حادثات میں انشورنس کا سلسلہ سترہویں صدی عیسوی کے اوائل میں شروع ہوا اور اس کا باعث یہ ہوا کہ ۱۶۶۶ء میں لندن میں مسلسل چار دنوں تک زبردست آتش زنی ہوئی، جس نے تیرہ ہزار مکانات اور ایک سو کلیسا کو خاکستر بنا کر رکھ دیا، اس کے بعد حادثات کے انشورنس نے جنم لیا، اب اس انشورنس نے بڑی وقعت اختیار کر لی ہے، بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہیں، جان کا انشورنس، مال و اسباب کا انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس، جان کے انشورنس میں اس وقت جو پالیسی زیادہ مروج ہے، وہ دو ہیں، ایک یہ ہے کہ مخصوص مدت کی پالیسی لی

جائے اور کمپنی کی طرف سے مقررہ قسط (PRIMEFIX) ماہ بہ ماہ ادا کی جائے، اگر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے موت واقع ہوگئی تو اس کے ورثہ کو مقررہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور باقی اقساط معاف ہو جائیں گی، اگر پالیسی ہولڈر اس وقت تک زندہ رہا تو جمع شدہ رقم ایک خطیر اضافہ کے ساتھ واپس مل جائیگی، دوسری صورت یہ ہے کہ ممکنہ ناگہانی حادثہ کے لئے انشورنس کرائے، مثلاً یہ کہ جب وہ کام کے لائق نہ رہے یا پانچ ہو جائے تو کمپنی اس کو مقررہ رقم ادا کرے گی، یا اس کے علاج کے اخراجات ادا کرے گی۔

مال کے انشورنس میں مکان، دکان، مویشی وغیرہ کا بیمہ کرایا جاتا ہے، کہ اگر اس کو نقصان پہونچے، یا ضائع ہو جائے تو کمپنی مقررہ رقم ادا کرے گی، اگر ایسا کوئی حادثہ پیش نہ آیا تو پالیسی ہولڈر کو کچھ معاوضہ نہ ملے گا، اس انشورنس میں پالیسی ہولڈر کو مقررہ قسط (PRIME) ادا کرنی ہوتی ہے، ذمہ داریوں کے بیمہ کی صورت مال کے بیمہ سے قریب سے قریب ہی ہوتی ہے، اس میں ”پالیسی ہولڈر“ کمپنی کو مقررہ قسط ادا کرتا ہے، تاکہ کمپنی مقررہ ذمہ داری کو پالیسی ہولڈر کی طرف سے ادا کرے، جیسے ٹریفک حادثہ کی ہلاکت کے تاوان کی ذمہ داری، گاڑی کا مالک اس غرض سے انشورنس کراتا ہے، کہ اگر اس کی گاڑی سے تصادم کے نتیجہ میں کسی کی ہلاکت واقع ہو جائے تو مہلک کے سلسلے میں جو کچھ رقم ادا کرنی پڑے وہ کمپنی ادا کرے گی، اس صورت میں بھی حادثہ پیش نہ آئے تو کوئی رقم واپس نہیں ملے گی۔

سرکاری انشورنس

سرکاری انشورنس سے مراد وہ سرکاری مراعات ہیں جو

دی ہے، وہی اصل اجرت ہے، سود اور قمار دونوں میں ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مال ہو، حالانکہ حکومت کی طرف سے ان تمام مراعات میں ایک طرف سے "مال" ہے اور دوسری طرف سے "عمل" اس لئے انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہیں۔

انشورنس کی ان دونوں صورتوں کے متعلق علماء کی ایک کانفرنس منعقدہ قاہرہ، محرم ۱۸۳۵ھ نے درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں:

الف: کوآپریٹو سوسائٹیاں انشورنس کا جو نظام چلاتی ہیں اور جس میں تمام پالیسی ہولڈر اس لئے شریک ہوتے ہیں کہ سوسائٹی کے ارکان کو جو خدمت اور مدد مطلوب ہوگی، اس کے لئے رقم ادا کریں گے یہ جائز اور مشروع ہے اور یہ نیکی پر تعاون کے زمرہ میں داخل ہے۔

ب: سرکاری پنشن کا نظام اور حکومت کی طرف سے اس طرح کے دوسرے اجتماعی کفالت کے جو نظام ہیں، جن پر بعض ممالک میں عمل کیا جاتا ہے، نیز اجتماعی انشورنس کا نظام (۱) جس پر بعض دوسرے ملکوں میں عمل ہے، یہ بھی جائز ہیں۔ (۲)

تجارتی انشورنس کے متعلق علماء کی رائیں

”کمرشیل انشورنس“ کی جیسا کہ مذکور ہوا، تین صورتیں ہیں: لائف انشورنس۔ املاک کا انشورنس۔ ذمہ داریوں کا انشورنس۔ علماء کی ایک قلیل تعداد اس کو جائز قرار دیتی ہے، ان علماء میں مشہور فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی الخفیف اور ہندوستان کے اہل علم میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی خصوصیت

گورنمنٹ ملازمین کو دی جاتی ہیں، اس میں ملازمت ختم ہونے کے بعد پنشن، برسر ملازمت رہتے ہوئے موت کی صورت میں بیوہ کے لئے وظیفہ وغیرہ کی سہولتیں داخل ہیں، حکومت اس مد میں تنخواہ کا ایک حصہ وضع کر لیتی ہے، عام طور پر انشورنس کی یہ صورت ”جبری“ ہوتی ہے، ملازمین کو اپنی تنخواہ کے ایک جزو کے کٹانے اور نہ کٹانے کا اختیار نہیں رہتا۔

تعاون پر مبنی انشورنس کا حکم

انشورنس کی پہلی صورت جو باہمی تعاون پر مبنی ہے، تمام ہی اہل علم کے نزدیک جائز ہے، اس میں نفع کمانا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ افراد و اشخاص کا ایک گروہ طے شدہ خطرہ پیش آنے کی صورت میں مصیبت زدہ شخص کی مدد کرتا ہے، اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس میں ایک گونہ ”غرر“ ضرور پایا جاتا ہے، کہ نہ معلوم اس اعانت کا فائدہ کسے پہونچے گا تاہم یہ اس لئے معتبر نہیں کہ ”غرر“ ان معاملات میں ممنوع ہے، جن میں دونوں طرف سے عوض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں ”غرر“ سے کوئی نقصان نہیں، اور انشورنس کی یہ صورت اسی قبیل سے ہے۔

سرکاری انشورنس کا حکم

سرکار کی طرف سے پراویڈنٹ فنڈ، پنشن، وظیفہ معذوری یا لائف انشورنس کو بھی عام طور پر علماء نے جائز قرار دیا ہے، ایک تو ان تمام صورتوں میں حکومت جبراً تنخواہ کا ایک حصہ وضع کر لیتی ہے۔ دوسرے ان تمام صورتوں میں ملنے والی زیادہ رقم حکومت کی طرف سے ”تبرع“ ہے، حکومت نے وضع شدہ رقم کے بعد تنخواہ

(۱) اس سے حکومت کی طرف سے جبری لائف انشورنس مراد ہے، دیکھئے کتاب مذکور ۶۶-۶۵

(۲) الاسلام و التائین لندکورد محمد حنفی الفحری ۱۱ نلاحظہ ہو۔ الشریعة الاسلامیة فی عقود التائین ۳۷-۳۵

سے قابل ذکر ہیں، لیکن عالم عرب اور ہندوستان کے اکثر علماء نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

مجوزین کے دلائل

جن علماء نے انشورنس کی ان صورتوں کو جائز قرار دیا ہے ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

۱۔ انشورنس ایک نوپید مسئلہ ہے، اس لئے کتاب و سنت میں نہ ان کی صراحت اجازت مل سکتی ہے، نہ ممانعت، ایسے معاملات میں دو اصول کام کرتے ہیں، ایک یہ کہ اس میں مصلحت کا پہلو ہو تو وہ جائز ہوگا ورنہ ناجائز، انشورنس میں مصلحت ہے، اس لئے اس کو جائز ہونا چاہئے۔ دوسرے جن امور کی بابت اجازت یا ممانعت منقول نہ ہو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مباح شمار کی جاتی ہے: "الاصل فی الاشیاء الإباحۃ" لہذا اس قاعدہ کے تحت انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہوں گی۔

۲۔ حدیث میں "عقد موالات" کی اجازت ملتی ہے، (۱) اس کی صورت یہ ہوتی کہ کوئی شخص جب اسلام میں داخل ہوتا تو جس کے ہاتھ پر ایمان لاتا اس سے رشتہ "ولاء" قائم ہو جاتا، اگر ایک پر خون بہا واجب ہوتا، تو دوسرا بھی اس کی ادائیگی میں شریک ہوتا، بعض صورتوں میں وراثت بھی جاری ہوتی، فقہاء حنفیہ نے بھی اس کو ایک "عقد" اور معاملہ کی حیثیت سے قبول کیا ہے۔ (۲)

انشورنس بھی اپنی روح اور مقصد کے اعتبار سے اس سے

بہت کچھ مشابہ ہے، گویا کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ایک طرح کا معاہدہ ہوتا ہے، کہ ناگہانی حالات میں وہ اس کی مدد کرے گا۔

۳۔ یہ "کفالت" کی ایک صورت ہے، کمپنی پالیسی لینے والے کی کفالت قبول کرتی ہے، فرق اس قدر ہے کہ کفالت کے عام معاملات میں "کفیل" فرد واحد ہوتا ہے، اور یہاں افراد کی اجتماعی ہیئت کفالت قبول کر رہی ہے، جس کی حیثیت "فخص اعتباری" کی ہے۔

۴۔ فقہائے متاخرین کے یہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ کسی شخص نے راغبیر کو راستہ کی رہبری کرتے ہوئے کہا کہ اس راستہ سے جاؤ راستہ قابل اطمینان ہے، اگر نقصان ہوا تو میں ضامن ہوں، ایسی صورت میں راستہ میں مال لوٹ لیا گیا تو فقہاء اس ضمانت قبول کرنے والے شخص کو اس کا ضامن قرار دیتے ہیں، اس کو کتب فقہیہ میں "ضمان خطر الطريق" سے تعبیر کیا گیا ہے، (۳) انشورنس کمپنی کا معاملہ بھی ایک حد تک ایسا ہی ہے کہ اس راہ بتانے والے کی طرح یہ بھی ایک ایسے نقصان کی ضمانت قبول کر رہی ہے، جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا اس کے دست و اختیار میں نہیں ہے، لہذا اس کا ضامن بننا درست اور جائز ہوگا۔

۵۔ "ودیعت" کے طور پر جو چیز رکھی جائے وہ اصل میں "امانت" ہوتی ہے، امانت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اس کے ضائع ہو جانے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا، لیکن جس

کے پاس امانت رکھی جائے اگر وہ سامان امانت کی حفاظت کی اجرت لے تو اب وہ اس کا ضامن قرار پائے گا۔ (۱)

انشورنس جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جان و مال کے انشورنس کی صورت میں کمپنی نے اس کی حفاظت کا ذمہ لے لیا ہے، لہذا نقصان کی صورت میں کمپنی ذمہ دار ہوگی۔

۶۔ فقہاء کی کتابوں میں خرید و فروخت کی ایک خاص صورت ”بیع بالوفاء“ کہلاتی ہے، ”بیع بالوفاء“ سے مراد یہ ہے کہ اگر مقروض محسوس کرتا ہے کہ قرض دہندہ کچھ نفع کے بغیر قرض دینے کو تیار نہیں تو ہوتا قرض لینا مقصود ہوتا ہے، اتنے ہی رقم میں اپنا مکان اس سے اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے کہ جب وہ قرض ادا کر دے اس کا مکان پھر اس کو واپس کر دیا جائے، اس طرح قرض دہندہ خریدار بن کر اتنے دنوں مقروض کے مکان سے فائدہ اٹھا سکے گا۔ (۲)

جو لوگ انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ بیع بالوفاء کو بعض فقہاء نے تعامل اور رواج کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بالواسطہ طور پر ”ربوا“ کو جائز کرنے کی سعی ہے، لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے انشورنس کو بھی جائز قرار دیا جائے، گو اس میں ”ربوا“ اور ”قمار“ کی صورت پائی جاتی ہو۔

۷۔ انشورنس کا اصل مقصود ممکنہ خطرات سے تحفظ اور جانی و مالی نقصان کی صورت میں باہمی تعاون ہے، یہی انشورنس کی اصل روح ہے، اب اس کے ساتھ انشورنس کے مغربی نقشہ گروں نے اس میں سود و قمار کو بھی داخل کر دیا ہے، تو گویا سود اور قمار اصل معاملہ سے خارجی چیز ہے، اس لئے

اس کی وجہ سے خود انشورنس کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا ہے۔

ان دلائل پر ایک نظر

جو لوگ انشورنس کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے دلائل پیش کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ پہلے گروہ کے دلائل پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

۱۔ یہ صحیح ہے کہ جن مسائل کی بابت کتاب و سنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو ان کی بابت ”مصلحت“ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا، اور اشیاء میں اصل کے مباح و جائز ہونے کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز تصور کیا جائیگا، مگر جو لوگ انشورنس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس کی کوئی صورت نہیں جو قمار سے خالی ہو، اور بعض صورتوں میں مزید برآں سود بھی موجود ہے، اور یہ دونوں باتیں حرام ہیں، بلکہ ان کی حرمت اور ممانعت نہایت تاکید و قوت کے ساتھ ثابت ہے، اس لئے یہ ان امور میں سے نہیں ہے، جو کتاب و سنت کی رہبری سے خالی ہو، کہ اس میں ”مصلحت“ اور اشیاء میں اصل اباحت ہے، کا استدلال کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔

(الف) حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ”موالات“ نو مسلم اور قدیم الاسلام لوگوں کے درمیان ہوا کرتا تھا، چنانچہ ”موالات“ کے ثبوت کے لئے جو حدیث پیش کی جاتی ہے، وہ اس طرح ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا:

ما لمسة في الرجل مسلم على يدي الرجل من المسلمين قال هو اولي الناس بمحياه ومماته .

جو شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے اس کے
سلسلے میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ فرمایا زندگی اور موت
میں وہ اس کا قریب ترین شخص ہے۔ (۱)

گویا حدیث کی رو سے ”موالات“ مسلمان سے ہو سکتا ہے
نہ کہ غیر مسلم سے، مگر ظاہر ہے کہ انشورس کمپنی صرف مسلمانوں پر
مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اکثریت غیر مسلموں کی ہوتی ہے۔

(ب): عام طور پر فقہاء و محدثین کا رجحان یہی ہے کہ یہ حکم
اوائل اسلام کا ہے، اب یہ حکم باقی نہیں رہا، خود بعض فقہاء
احناف نے بھی اس کو قبول کیا ہے، (۲) اور قرآن سے اس
کی تصدیق ہوتی ہے، رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انصار
مدینہ اور مہاجرین کے درمیان ”موالات“ اور بھائی چارہ
کا خصوصی رشتہ قائم فرمایا تھا اور یہ رشتہ محض اخلاقی نہیں تھا
بلکہ قانونی بھی تھا، اس لئے یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ
اسلام کے ابتدائی دور میں نو مسلموں کا مسئلہ حل کرنے کی
غرض سے اور سماج میں ان کو جذب کرنے کے غشاء کو
سامنے رکھ کر آپ ﷺ نے اس طرح کے احکام دئے ہوں،
پھر جب احکام شریعت کی تکمیل ہوئی تو اس طرح کے
عبوری احکام منسوخ کر دئے گئے ہوں۔

(ج): فقہائے احناف نے گواہ کو اب بھی قابل عمل مانا ہے
اور ”موالات“ کے لئے فریقین یا کسی ایک کے مسلمان
ہونے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس معاملہ میں

مسلمان اور مسلم ملک کے غیر مسلم شہری (ذمی) کو ایک ہی
درجہ میں رکھا ہے، مگر شریعت میں اس کی حیثیت دراصل
محض عقد اور معاملہ کی نہیں ہے، بلکہ اس سے فریقین کے
درمیان ایک طرح کی قرابت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے
فقہاء نے ”ولاء“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو لى الشرع عبارة عن قرابة حاصلة بسبب
العق او بسبب الموالات. (۳)

وہ شریعت میں ایسی قرابت کا نام ہے جو آزاد کرنے، یا
موالات کے سبب حاصل ہوتی ہے۔

اور اسی لئے ”موالات“ صرف ناگہانی حالات میں ایک
دوسرے کی مدد ہی کو واجب قرار نہیں دیتا، بلکہ باہم رشتہ میراث
بھی قائم کر دیتا ہے، حنفیہ لکھتے ہیں:

لان مات ولا وارث له فميراثه للمولى. (۴)
پس اگر موت ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی مولیٰ
اس کا وارث ہوگا۔

اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے قمیم داری کی مذکورہ روایت کو
کتاب الفرائض (میراث کے بیان) میں جگہ دی ہے (۵) ظاہر
ہے کہ ایک ایسی بات پر جو شریعت میں ”قرابت“ کا درجہ رکھتی
ہو، کسی اور معاملہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔

(د): اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس معاملہ کو بعینہ ”موالات“ قرار
دیا جائے اس لئے کہ:

الف: موالات کی گنجائش اس شخص کے لئے ہے جس کا زوجین

(۱) سنن ابو داؤد ۴۸۸۴، باب الولاء

(۲) ملاحظہ ہو: مرقاة المصابیح ۳۹۶/۳

(۳) ہدایہ ۲۵/۵، کتاب الولاء

(۴) ہدایہ، ربع سوم: ۳۲۹

(۵) شذاردیکھے مشکوٰۃ المصابیح، حدیث ۳۰۶۳، باب الفرائض، مدارائے بیروت، مع تحفہ، سعید محمد لحم

کے سوا اور کوئی وارث نہ ہو۔ (۱)

ب: ”موالات“ کا اثر صرف ”میراث“ اور ”ویت میں تعاون“ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، دوسرے حادثات سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ (۲) انشورنس میں ظاہر ہے کہ یہ صورت حال نہیں۔

۳- کفالت کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں جو اصول ہیں اس لحاظ سے تو کئی امور میں انشورنس کا نظام اس سے بالکل مختلف ہے، حنفیہ کے یہاں کفالت کے لئے ضروری ہے کہ جس شخص کے حق کی حفاظت کے لئے کفالت قبول کی جائے وہ معلوم و متعین ہو، مگر انشورنس کے نظام میں وہ معلوم و متعین نہیں ہوتا (۳) اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب حق کی طرف سے کفالت کو قبول کرنا بھی ضروری ہوتا ہے، جب ہی کفالت کا معاملہ وجود میں آتا ہے، اسی لئے احناف کفالت کے لئے بھی دوسرے معاملات کی طرح ایک مجلس میں ایجاب و قبول کو ضروری قرار دیتے ہیں (۴) انشورنس میں معاملہ طے پانے کے وقت صاحب حق کا وجود ہی نہیں ہوتا، مگر یہ تفصیلات دوسرے فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صاحب حق ”مکفول لہ“ کا معلوم و معروف ہونا ضروری نہیں (۵) اسی طرح اس کا مجلس عقد میں موجود رہتا

اور قبول کرنا عام فقہاء کے ہاں ضروری نہیں۔ (۶)
لیکن ایک شرط قریب قریب متفق علیہ ہے کہ ”کفالت بالمال“ کا تعلق ایسے حق مالی سے ہوتا ہے، جو کسی کے ذمہ ثابت ہو، یہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ انشورنس کی اکثر صورتوں میں پالیسی ہولڈر پر کسی شخص کا حق واجب نہیں ہوتا ہے، جس کو کمپنی ادا کرتی ہے، بلکہ خود اس کو جو نقصان پہنچتا ہے، کمپنی اس کی تلافی کرتی ہے، صرف گاڑیوں کے انشورنس میں جنایت کے تحت جو تاوان گاڑی کے مالکان پر عائد ہوتا ہے وہ اس کی طرف سے ادا کرتی ہے، تاہم یہ بھی ایسا حق و ذمہ نہیں ہوتا جو انشورنس کا معاملہ طے پاتے وقت قرار و موجود ہو، حالانکہ ”کفالہ“ انہی دیون اور حقوق کا ہوتا ہے جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔

۵- ”اجرت لے کر سامان امانت کی حفاظت“ والے مسئلہ پر بھی اس صورت کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، وہاں سامان خود ”امین“ کی نگہبانی اور قبضہ میں رہتا ہے اور اس کی حفاظت اور ضیاع میں خود اس شخص کی توجہ اور تغافل کو خاص داخل ہے، یہاں جو سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجا جا رہا ہے، یا دکان وغیرہ میں ہے وہ انشورنس کمپنی کی تحویل اور قبضہ میں نہیں ہے، اور نہ اس کی حفاظت و صیانت میں مناسب چوکی اور توجہ یا غفلت و بے التفاتی

(۱) ملاحظہ ہو: ہدایہ ۳۲۹/۳، ہدایہ ۳۲۵، الباب الثانی، فی مری الموالات

(۲) ملاحظہ ہو: ہدایہ ۳۲۹/۳، ہدایہ ۳۲۵، الباب الثانی، فی ولاء الموالات

(۳) ہدایہ ۲۵۴/۳ (۴) دیکھئے: ہدایہ ۲۵۶/۳، و امارکہ

(۵) دیکھئے: المغنی ۵۳۵/۵، احکام القرآن لابن العربی ۱۰۸۵/۳

(۶) دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر ۵۳۵/۵، مغنی المحتاج ۲۰۰/۲، رحمة الامة ۲۰۲ کتاب الصمان

سے اس کا کوئی تعلق ہی ہے، اس لئے نہ کمپنی کی طرف سے اس کی ذمہ داری قبول کرنا صحیح ہے اور نہ سامان ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تادان وصول کرنا جہنی بر اتصاف ہے۔

۶- جہاں تک ”بیع بالوفاء“ کی بات ہے تو اول تو اس کے جائز ہونے ہی میں اختلاف ہے (۱) اور فقیر کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ سود کے لئے حیلہ ہے، اس لئے سد ذریعہ کے طور پر اس کو بھی ناجائز ہی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے ان کا منشاء بھی یہ ہے کہ یہ معاملہ اپنی ظاہری شکل اور ہیئت کے اعتبار سے محض خرید و فروخت کا ایک معاملہ ہے، جس کو جائز ہونا چاہئے، ہاں معاملہ کرنے والوں کی نیت بالواسطہ قرض پر نفع حاصل کرنے کی ہے اور ہمارا کام معاملات میں اس کی ظاہری صورت میں حکم لگانے کا ہے، دلوں میں جھانک کر دیکھنا ہمارا کام نہیں۔ جو لوگ انشورنس کو منع کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ انشورنس اپنی ظاہری صورت کے اعتبار سے ”ربا“ اور ”قمار“ ہے، پس اگر اس کا عرف و رواج ہو جائے جب بھی نصوص شرعیہ کی کھلی خلاف ورزی کی وجہ اس میں کوئی نرمی نہیں برتی جاسکتی۔

۷- یہ کہنا کہ انشورنس کا مقصد صالح ہے، گو اس کے طریقہ کار میں بعض محرمات و ممنوعات بھی داخل ہو گئی ہیں، اس لئے اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے، قطعاً ناقابل فہم ہے، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ مسلمان جو کچھ کرے اس کا

مقصد بھی نیک اور بہتر ہونا چاہئے اور اس کے لئے جو طریقہ کار اختیار کیا جائے وہ بھی شریعت کے دائرہ میں ہو، اگر صرف مقصد کی صالحیت کافی ہو اور اس کے لئے ہر بجاو بے جا ذرائع کا استعمال روا ہو تو نہ معلوم کتنی ہی محرمات حلال قرار پائیں گی۔؟

ناجائز قرار دینے والوں کی دلیلیں

جو لوگ ”انشورنس“ کو ناجائز قرار دیتے ہیں ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

۱- لائف انشورنس کی صورت میں ایک مقررہ مدت تک پالیسی ہولڈر زندہ رہا، تو جمع شدہ رقم پر خطیر اضافہ کے ساتھ اس کو یہ رقم واپس ملتی ہے، یہ اضافی رقم ایک ہی جنس کے لین دین کے معاملہ میں ایسا اضافہ ہے، جس کے عوض کمپنی کو ایک طویل عرصہ تک رقم میں تصرف اور استعمال کی مہلت ملتی ہے، کوئی مالی عوض نہیں ملتا ہے، اور اسی کا نام ”ربوا“ ہے، اس طرح وہ تمام صورتیں جس میں کمپنی اضافہ کے ساتھ رقم واپس کرتی ہے، سود کے زمرہ میں آ جاتی ہے۔

۲- شریعت میں ”غرر“ سے منع فرمایا گیا ہے، ”غرر“ دو معنوں میں ہے، ایک دھوکہ کے معنی میں، ظاہر ہے کہ انشورنس میں یہ صورت نہیں پائی جاتی، بلکہ فریقین پر تمام معاملات پہلے ہی سے پوری طرح واضح و آشکار ہوتے ہیں، دوسرا معنی ”خطر“ کا ہے، ”خطر“ سے مراد ہے کہ فریقین میں سے کسی کے لئے نفع ایسی شرط پر موقوف کر دیا جائے جس کا ہونا اور نہ ہونا غیر یقینی ہو ”تعليق التعلیك

بالخطر" (۱) معاملات کی ایسی صورتیں "قمار" میں داخل ہیں، جس کو قرآن مجید نے "میسر" سے تعبیر کیا ہے، بصا میں نے بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان فرمایا ہے:

ولا خلاف بین اهل العلم فی تحريم القمار
وان المحاطرة من القمار ، قال ابن عباس ان
المحاطرة قمار . (۲)

اہل علم کے درمیان اس میں اختلاف نہیں کہ "قمار" حرام ہے اور "مخاطرہ" بھی قمار ہی کی ایک صورت ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: "مخاطرہ" قمار ہے۔

ظاہر ہے کہ انشورنس کی تمام ہی صورتوں میں یہ کیفیت موجود ہے، ایک شخص "لائف انشورنس" کراتا ہے اور تیس سال کی پالیسی قبول کرتا ہے، تو تیس سال کی تکمیل پر جو رقم اس کو ملتی وہ آج ہی مل جائے گی گویا اس کو پوری رقم ادا کرنی ہوگی، یا کم ادا کر کے پوری رقم نامزدوسی کو وصول کرنے کا حق ہوگا؟ یہ اس کی موت کے واقعہ پر موقوف ہے، جس کا وقت نامعلوم اور جس کا مدت مقررہ کے اندر پیش آنا غیر یقینی ہے، یہی حال سامان کے انشورنس کا ہے، حادثہ پیش نہ آیا تو جمع شدہ رقم کہنی کو مل گئی، پیش آگیا تو پالیسی خریدنے والے نے نفع حاصل کیا، اور خود حادثہ کا پیش آنا نہ آنا غیر یقینی اور نامعلوم ہے، یہی حال ذمہ دار یوں کے انشورنس کا بھی ہے جو عام طور سے ضمانت ہی سے متعلق ہوتا ہے۔

۳- لائف انشورنس کی صورت میں پالیسی خریدنے والا اپنی موت کی صورت میں کسی شخص کو نامزد کر جاتا ہے کہ اس کو

یہ رقم دیدی جائے، اکثر اوقات وہ ورثہ ہی میں سے ہوتا ہے، ویسے وہ کوئی تیسرا شخص بھی ہو سکتا ہے، ہر دو صورت میں یہ عمل اسلام کے نظام میراث کے قطعاً مغائر ہے، ورثہ کے حق میں وصیت نہ جائز ہے اور نہ معتبر، غیر وارث کے حق میں بھی ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کا یہی حکم ہے، اگر یہ رقم انشورنس کرانے والے کے متروکہ کے ۱/۳ کے بقدر یا اس سے کم ہو تو گو وصیت نافذ ہوگی اور قانوناً معتبر قرار پائے گی، تاہم ورثہ کے لئے نقصان و ضرر کا باعث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ اب بھی اس کا یہ فعل گناہ کے زمرہ میں شمار ہو۔

۴- انشورنس سے بہت سے اخلاقی امراض بھی پیدا ہوتے ہیں، اور واقعات کے ذریعہ ان کا اظہار بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً مورث انشورنس کر اچکا ہو تو ورثہ کی طرف سے اس کے قتل کی سعی، انشورنس شدہ دکانوں کو اپنے آپ آگ لگا دینا اور دھوکہ دے کر پیسے حاصل کرنے کی سعی وغیرہ، ان کے سد باب کے لئے بھی اس کو ممنوع و ناجائز قرار دیا جانا ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔

ان دلائل پر ایک نظر

ان میں آخری دلیل ایسی ہے کہ بجائے خود کسی معاملہ کی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، اس کا تعلق فقہ کے اصول "سہ ذریعہ" سے ہے، ہر ذریعہ ممنوع نہیں ہوتا، ورثہ محرمات، کفر، مت اتنی طویل ہو جائیگی، کہ انسانی زندگی دو بھر ہو جائے گی، بلکہ ایسا "ذریعہ" ممنوع ہوتا ہے جو اکثر یا کم سے کم

بہ کثرت حرام کا ذریعہ بنتا ہو، جو بات اتفاقاً گا ہے گا ہے کسی ممنوع اور حرام بات کا ذریعہ بن جاتی ہو وہ فقہاء کے یہاں مباح و جائز ہے۔ (دیکھئے: لفظ ”ذریعہ“)

انشورنس اسی درجہ میں برائیوں کا باعث بنتا ہے جو طبائع غیر سلیم ہوں، اور جو دل خدا کے خوف سے بالکل ہی خالی ہوں وہ انشورنس کرانے والے صورت ہی کو نہیں بلکہ کثیر جاکماد کے مالک شخص کو بھی جلد سے جلد راہ سے ہٹانے کی کوشش کر سکتے ہیں اور بعض بد بخت اور بد طینت کرتے ہیں، والی اللہ المشکی، تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات انشورنس کی حرمت کو ثابت نہیں کر سکتی۔

جہاں تک بعد وفات نامزدگی کی بات ہے تو یہ خرابی غالباً صرف لائف انشورنس ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ انشورنس کی دوسری صورتوں سے متعلق نہیں، اگر اس کی یہ صورت کر دے کہ علاحدہ طور پر کوئی کاغذ بنا دے، اور اس میں لکھ دے کہ انشورنس کی یہ رقم اس کے تمام ورثہ کے لئے حصہ شرعی کے مطابق ہے، البتہ نامزد شخص تمام ورثہ کی طرف سے کمپنی کی طرف سے وصولی کا وکیل ہوگا، تو ممکن ہے کہ اس منسہ سے بچا جاسکے، لیکن اصل مسئلہ ”ربو“ اور ”قمار“ کا ہے۔

انشورنس کو موجودہ صورت میں جائز قرار دینے والے علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انشورنس کا مقصد تعاون باہمی اور خطرات سے تحفظ ہے نہ کہ نفع کماتا، اس لئے ”یہ سود“ کے زمرہ میں نہیں آتا، جس میں سود خوار کا مقصد ہی نفع کا حصول ہوتا ہے، مگر یہ تاویل و توجیہ دو وجوہ سے غلط ہے، اول یہ کہ اس کو تعاون باہمی قرار دینا صحیح نہیں، یہ انشورنس ہے ہی کمرشیل بنیادوں پر، اگر واقعی تعاون مقصود ہوتا تو ماہانہ خطیر قسط نہ لی جاتی، بلکہ ہر رکن پر

کوئی نقصان کی صورت میں اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا جو ضروری ہوتا، اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے کہ اس طرح کے تعاون باہمی پر مبنی انشورنس کی صورتیں بھی ہیں جو بالکل جدا گانہ ہیں اور علماء کی رائے بھی ان کے متعلق جواز ہی کی ہے۔

دوسرے کسی معاملہ پر محض صاحب معاملہ کے مقصد و منشاء کے تحت حکم نہیں لگایا جاتا، مقصد و ارادہ کا اعتبار وہاں ہوتا ہے، جہاں عمل بجائے خود نہ مطلوب ہو، نہ ممنوع، جو معاملہ اپنی عملی کیفیت و صورت کے اعتبار سے ناجائز ہو، وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہو سکتا کہ صاحب معاملہ کا مقصد درست ہے، صورت حال یہ ہے کہ پالیسی لینے والے اور کمپنی کے درمیان لین دین کا معاملہ ہو رہا ہے، جو ”عقد معاوضہ“ کہلاتی ہے، ایک طرف سے جمع شدہ رقم کم ہے، دوسری طرف سے دی جانے والی رقم زیادہ ہے، دونوں کی جنس ایک ہے، اور عقد معاوضہ میں ایک ہی جنس کی چیز کا باہمی تبادلہ ہو اور ایک طرف سے زیادہ اور دوسری طرف سے کم ہو، یہی ”سود“ ہے، اس لئے اس کو ”سود“ نہ قرار دینا کسی طرح صحیح نظر نہیں آتا۔

انشورنس کے مجوزین کا خیال ہے کہ اس میں ”قمار“ کی وہ صورت نہیں پائی جاتی جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر دو باتیں کہی جاتی ہیں، ایک یہ کہ ”قمار“ سے ممانعت کا مقصود لہو و لعب اور لالچ یعنی باتوں میں اشتغال سے روکنا ہے، انشورنس میں یہ بات نہیں پائی جاتی، بلکہ انسان سمجھ داری سے کام لے کر مشکل اوقات میں اپنے بچاؤ کے لئے اس اسکیم میں شامل ہوتا ہے، مگر یہ بات صحیح نظر نہیں آتی، اول تو یہی صحیح نہیں ہے کہ قمار سے منع کرنے کا مقصد صرف لہو و لعب سے

اجتناب کی تلقین ہے، زمانہ جاہلیت میں خرید و فروخت کے مختلف ایسے طریقوں سے منع فرمایا گیا ہے، جس میں "قمار" کی صورت پائی جاتی تھی، حالانکہ ان کا مقصد محض لہو و لعب نہ تھا، بلکہ وہ خرید و فروخت کے باضابطہ مروج و معروف طریقے تھے۔ دوسرے اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کی حیثیت محض ایک حکمت و مصلحت کی ہوگی اور احکام کی بنیاد حکمتوں پر نہیں ہوتی "علت" پر ہوتی ہے، "علت" وہی "قمار" کی صورت کا پایا جاتا ہے، جو "انشورنس" میں بھی پائی جا رہی ہے۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ گو انشورنس میں "غرر" پایا جاتا ہے، مگر چونکہ یہ نزاع کا باعث نہیں بنتا، اس لئے شرعاً اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ دلیل بھی سقم سے خالی نہیں، فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً "غرر" کو کسی معاملہ کے فاسد و نا درست ہونے کی اساس نہیں قرار دیتے تھے، اس لئے فقہاء نے جہاں کہیں "غرر" کی تعریف کی ہے، وہاں صرف ابہام و خطر کو اساس بنایا ہے، نزاع و اختلاف کو مدار نہیں ٹھہرایا ہے، ملک العلماء علامہ کاسائی کا بیان ہے۔

الذی استوی فیہ طرفا الوجود و العدم

جس میں پائے جانے اور نہ پائے جانے کا پہلو برابر ہو۔

فقہ مالکی کی معروف کتاب "مواہب الجلیل" میں ہے:

مالا بدری اینم ام لا؟ (۱)

جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ یہ پورا بھی ہوگا یا

نہیں؟

امام قرانی لکھتے ہیں:

مالا بدری ابحصل ام لا؟ (۲)

معلوم نہ ہو کہ وہ حاصل بھی ہو پائے گا یا نہیں؟

اس لئے "غرر" بہ معنی "خطر" کی جو کیفیت انشورنس میں پائی جاتی ہے، وہ "قمار" کا صدق ہے اور یہ صورت موجودہ اس کو جائز قرار دینا درست نظر نہیں آتا۔ (۳)

حادثات کا انشورنس

"انشورنس" کی ایک صورت ذمہ داری اور مسئولیت کے انشورنس کی ہے، "الف" کی گاڑی نے "ب" کو ٹکرویدیا اور وہ ہلاک ہو گیا، یا اس کو جسمانی نقصان پہونچا تو قانون "الف" کو ذمہ دار قرار دیتا ہے کہ وہ اس سلسلہ میں ایک خطیر رقم پر مشتمل جرمانہ ادا کرے، اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح کے حادثات "قتل خطا" کے زمرہ میں آتے ہیں، جس میں "خون بہا" واجب ہوتا ہے، شریعت اسلامی میں بھی "خون بہا" کی خاصی مالیت ہوتی ہے۔ دوسری طرف اس طرح کے حادثات دولت مندوں کی طرح غریبوں کو بھی پیش آسکتے ہیں، ان کے لئے یہ ادائیگی کس قدر گر اس بار ثابت ہوگی؟ وہ محتاج اظہار نہیں۔

اسلام نے اس صورت حال کے لئے ایک خاص نظام "معاقل" کا رکھا ہے "عقل" فقہ کی اصطلاح میں دیت کو کہتے ہیں، اس نظام کے تحت ایسی صورت پیش آجانی پر قاتل کے ساتھ خون بہا ادا کرنے میں اس کا خاندان بھی شریک ہوتا ہے اور سب مل کر خون بہا ادا کرتے ہیں، یہ خون بہا اصل میں تو قاتل کے خاندان کو ادا کرنا ہے، لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

نے ایک پیشہ سے متعلق افراد کو دیت کی ادائیگی میں باہم شریک رکھا، چنانچہ اگر ”اہل دیوان“ میں سے کسی سے جرم کا ارتکاب ہوا تو ”اہل دیوان“ کو ان کی دیت میں تعاون کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ (۱)

فقہاء حنفیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم پیشہ افراد کو دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا معاون و مددگار رکھا ہے، مرغینانی کا بیان ہے:

لو كان اليوم قوم تناصرهم الحرف، فعافلتهم

اهل الحرفة. (۲)

آج اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ پیشہ ورانہ یکسانیت کی بنا پر ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں، تو اہل پیشہ ہی ان کے ”عائلہ“ ہوں گے۔

اسی طرح فقہاء ”اہل ارزاق“ کو بھی دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا شریک قرار دیتے ہیں (۳) ”بیت المال“ کے رجسٹر میں جن لوگوں کا فوجیوں کی حیثیت سے اندراج ہوتا تھا اور ان کو وظیفہ دیا جاتا تھا، وہ ”اہل دیوان“ کہلاتے تھے، اور جو لوگوں اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے وظیفہ پاتے تھے اور اس لحاظ سے بیت المال میں ان کا نام رجسٹرڈ تھا اور وہ ”اسحاب ارزاق“ کہے جاتے تھے، ابتدائی اذوار میں ملک میں عوامی معاملات عام طور پر عوام بطور خود انجام دیتے تھے، اس لئے ملازمتوں اور خدمتوں کا دائرہ محدود تھا، اب معاشی اعتبار سے سینکڑوں شعبے ہیں جن میں ہر ایک ”ہم پیشہ لوگوں کی ایک مستقل اکائی“ کا درجہ رکھتا ہے۔

ٹریڈک حادثات اور اس طرح کے ”انشورنس“ کی روح بھی وہی ہے، جو ”نظام معاقل“ کی ہے، نظام معاقل کی صورت میں بھی ”دیت“ ایک بارگی نہیں لی جاتی، بلکہ تین قسطوں میں ہر شخص کے ذمہ عائد رقم وصول کی جاتی ہے، البتہ حادثہ پیش آنے کے بعد یہ رقم لی جاتی ہے، موجودہ انشورنس نظام میں ایسا نہیں ہے، رقم قسط وار لی جاتی ہے اور پہلے سے رقم حاصل کی جاتی ہے، یہ یوں بھی ضروری ہے کہ پورے ملک یا ریاست کے ڈائریکٹروں کی ایک اکائی تسلیم کی جائے تو شاید ہی کوئی دن ہوگا جس میں دو چار حادثات پیش نہ آتے ہوں، ایسی صورت میں یہی بات ممکن ہو سکتی ہے، کہ حادثات کی اوسط شرح کو سامنے رکھتے ہوئے پیشہ متعلقہ کے تمام کارکنوں سے قسط وصول کی جاتی رہے، اس لئے اس فقیر کا خیال ہے کہ انشورنس کی اس صورت کو ہر اس سماج میں جائز ہونا چاہئے جہاں ایسے مواقع کے لئے ”نظام معاقل“ عملی طور پر موجود نہ ہو، ”انشورنس“ کی اس صورت میں ”سود“ کا تو سوال ہی نہیں کہ بیمہ کرانے والے کو حادثہ پیش نہ آنے کی صورت میں کوئی رقم واپس نہیں ملتی، البتہ ایک گونہ ”خطر“ موجود ہے، کہ اگر وہ حادثہ سے محفوظ رہا تو اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے ہاتھ دھونا ہوگا، حادثہ پیش آیا تو اس سے بڑھ کر اعانت حاصل ہوگی، مگر غور کیا جائے تو اس درجہ کا ”خطر“ خود ”معاقل“ کے نظام میں بھی ہے اور بعض دیگر معاملات میں بھی ہے، اصل یہ ہے کہ انشورنس کی یہ صورت از قبیل تبرعات ہے، بیمہ کی قسط ادا کرنے والا اپنے ہم پیشہ لوگوں کے لئے ”تبرع“

(۲) ہدایہ ۲۳۶/۴، کتاب المعاقل

(۱) الہدایہ لابن حجر علی هامش الہدایہ ۶۲۹/۴

(۳) حوالہ سابق ۲۳۱

- ۱- اسلامی ”مکہ مکرمہ کے اجلاس شعبان ۱۳۹۸ھ اور ”ہیئۃ کبار العلماء“ سعودی عربیہ کے اجلاس، منعقدہ ریاض، ربیع الثانی، ۱۳۹۷ھ نے بہ اتفاق رائے اس کے جواز کا فیصلہ کیا ہے۔ (۱)
- ۲- حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے لئے حادثات پیش آنے کی صورت میں تعاون کے لئے انشورنس کی جو اسکیم چلاتی ہے، وہ بھی جائز ہے، اور پراویڈنڈ فنڈ اسکیم سے قریب ہے، یہاں ”مال“ بہ مقابلہ ”عمل“ ہے اور یہ ”تبادلہ مال از مال“ کی صورت ہی نہیں ہے، اس کے جواز پر قریب قریب اتفاق ہے، (۲) شیخ ابو زہرہ بھی باوجودیکہ بڑی شدت سے انشورنس کی حرمت کے قائل ہیں، اس صورت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ (۳)
- ۳- بیمہ کی ایک صورت سندات اور کاغذات کے انشورنس کی ہے، جس کا انتظام آج کل ڈاک کے نظام میں بھی ہے، یہ صورت بھی جائز ہے، فقہاء کا خیال ہے کہ امین سامان کی امانت کی حفاظت پر اجرت لے تو اب وہ اس سامان کا ضامن ہو جاتا ہے، اور سامان ضائع ہو جائے تو اس کو تادان ادا کرنا ہوتا ہے، ان المودع اذا اخذ الاجرة علی الودیعة یضمنها اذا هلکت۔ (۴)
- یہ صورت بھی اسی زمرہ میں داخل ہے، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے۔ (۵)
- ۴- انشورنس کی وہ تمام صورتیں، جن میں سرکاری قانون کے تحت انشورنس لازمی ہے، جائز ہوں گے، جیسے بین ملکی تجارت میں درآمد و برآمد کے لئے، کہ اس میں انشورنس کرائے والے کے اختیار کو دخل نہیں۔
- ۵- ٹریفک حادثات اور اس طرح کے دوسرے حادثات کی بناء پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں بھی انشورنس جائز ہے۔
- ۶- زندگی اور املاک کا انشورنس اصلاً جائز نہیں ہے کہ اس میں سود بھی ہے اور قمار بھی۔
- ۷- ہندوستان اور اس جیسے ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، نقص امن سے دوچار ہوں اور قانون کی لگام ان کے ہاتھوں میں نہ ہو تو اس صورت میں مسلمانوں کے لئے جان و مال کا انشورنس بھی جائز ہے۔
- ۸- جان و مال کے انشورنس کی صورت میں بیمہ کرائے والے کے لئے اس کی اصل رقم ہی جائز ہوگی، اضافی رقم جائز نہ ہوگی اور ضرور ہوگا کہ بلائیت صدقہ رفاہی کاموں میں خرچ کر دی جائے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب کہ موت طبعی طور پر ہوئی ہو، یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی، یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، اس لئے کہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی

(۱) دیکھئے عقود التامین للشیخ احمد محمد حمالی ۱۰۶/۷ مجلہ ”الاقتصاد الاسلامی“ حمادی الاولیٰ ۱۴۰۲ھ

(۲) ملاحظہ ہو: حکم الشریعة الاسلامی فی عقود التامین: ۳۶-۳۵ (۳) عقود التامین: ۵۱

(۴) رد المحتار ۳/۳۴۵

(۵) حواہر الفقہ ۱۸۲/۲

سرکاری ذمہ داری ہے، حکومت کی طرف سے مسلمانوں کی حفاظت میں غفلت، بلکہ ان کو نقصان پہنچانے کی سعی میں شرکت شب و روز کا مشاہدہ ہے، اس لئے یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے تغافل کی قیمت ادا کرے۔

ہذا ما عدى والله اعلم بالصواب .

تاویل

”تاویل“ عربی لغت کے لحاظ سے یا تو ”اول“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی رجوع کرنے اور لوٹنے کے ہیں، یا ”ایالہ“ سے جس کے معنی سیاست اور فہم و فراست کے ہیں (۱) ”تاویل“ کی اصطلاح مفسرین کے یہاں بھی ہے اور اصول فقہ میں بھی۔

مفسرین کے نزدیک

قرآن مجید کی تشریح کو ”تاویل“ بھی کہتے ہیں، البتہ علماء کی رائیں اس سلسلے میں مختلف ہیں کہ ”تاویل“ اور ”تفسیر“ میں کچھ فرق بھی ہے یا نہیں اور اگر فرق ہے تو کیا ہے؟ البتہ عید کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے اور امام راغب اصفہانی کہتے ہیں کہ الہامی اور غیر الہامی کتابوں کے مفرد الفاظ اور لغات سے بحث کرنے کا نام تفسیر ہے اور صرف الہامی کتابوں کی ترکیب

اور اس کے مفہوم کی وضاحت کا نام ”تاویل“ ہے، اس تشریح کے لحاظ سے تفسیر میں ”تاویل“ سے زیادہ عموم ہو جائیگا، ابوالمنصور ماتریدی کا خیال ہے کہ جس چیز کے بارے میں یقین ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کا مقصود ہی یہی ہے، وہ تفسیر ہے اور جہاں یہ یقین تو پیدا نہ ہو مگر مختلف ایسے معنوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدی جائے، جس کا اس لفظ میں احتمال ہے، وہ تاویل ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ روایات و احادیث کی روشنی میں قرآن کی تشریح کا نام تفسیر ہے اور عقل و روایت سے تشریح کا تاویل، اور بعض لوگوں کی رائے ٹھیک اس کے برعکس ہے، شہاب الدین آلوسی کہتے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے تو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ جہاں تک ”عرف و اصطلاح“ کی بات ہے تو ہمارے زمانہ میں صوفیانہ معارف کو تاویل کہتے ہیں اور اس کے علاوہ قرآن پاک کی جو تشریح ہو اسے ”تفسیر“ (۲)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ جو کلام خود واضح ہو، اور بہ ادنیٰ تاویل سمجھ میں آجاتا ہو وہ تفسیر ہے، خود تفسیر کے مادہ میں وضاحت کے معنی موجود ہیں اور جو کلام مختلف مفہوم اور معنوں کا محتمل ہو اور معمولی غور و فکر سے اس کو سمجھا نہیں جاسکتا ہو اس کو سمجھنا ”تاویل“ ہے آیت قرآنی: ”وما يعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی

(۱) شہاب الدین آلوسی، روح المعانی، ۴/۱، البرہان فی علوم القرآن ۱۳۹/۲

(۲) جو یہ مسائل ہیں جن میں تفسیر کے لحاظ سے اختلاف ہے، جیسے: ۱۔ تفسیر کے معنی میں کیا ہے؟ ۲۔ تفسیر کے اقسام کیا ہیں؟ ۳۔ تفسیر کے اسلوب کیا ہیں؟ ۴۔ تفسیر کے اہل کیا ہیں؟ ۵۔ تفسیر کے فوائد کیا ہیں؟ ۶۔ تفسیر کے مصنفین کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۔ تفسیر کے نسخے کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۲۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۳۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۴۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۵۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۶۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۷۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۸۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۱۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۲۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۳۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۴۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۵۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۶۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۷۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۸۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۹۹۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟ ۱۰۰۔ تفسیر کے کتب کی کیا صفات ہونی چاہئیں؟

العلم (المران ۷) سے بھی اسی مفہوم کی تائید ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں

اصول فقہ کی اصطلاح میں لفظ ”مشتک“ کے مختلف معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کا نام تاویل ہے، (۱) جیسے لفظ ”قرء“ کے معنی حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی، پس قرآن مجید کی آیت ”یتوبصن بانفسھن ثلاثۃ قروء“ (بقرہ: ۲۸) میں احتاف نے حیض اور شوافع نے طہر کے معنی کو ترجیح دیا، اس طرح یہ لفظ ”مؤول“ ہو گیا۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مشترک)

تبدیل

اس طرح کپڑا پہننے کو کہتے ہیں کہ دائیں بغل سے کپڑا نکال کر بائیں موٹھے پر رکھ دیا جائے، جیسا کہ حالت احرام میں کپڑا پہننے کا طریقہ ہے، چونکہ آستین اٹھا کر اس طرح نماز پڑھنا کہ کہنیاں کھل جائیں مکروہ ہے (۲) اس لئے اس طرح نماز پڑھنے سے احتراز کرنا چاہئے۔

تبدیل

دو چیزوں کے درمیان ایسے اختلاف کو کہتے ہیں کہ بیک وقت اور بیک جگہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہی نہ ہو، جیسے ”طاق“ اور ”جفت“، اس لئے کہ ضرور ہے کہ اگر کوئی چیز ”طاق“

ہوگی تو ”جفت“ نہ ہوگی اور ”جفت“ ہوگی تو ”طاق“ نہ ہوگی۔ حساب کی اصطلاح میں ایسے دو اعداد کو کہتے ہیں کہ نہ آپس میں ایک دوسرے سے تقسیم ہو سکیں اور نہ کسی تیسرے عدد پر، جیسے: تین اور دس۔ (۳)

تبدیل (لنگوٹ)

یہ اصل میں فارسی زبان کا لفظ ہے جو عربی میں بھی استعمال کیا جانے لگا ہے، تیراک اور کشتی لڑنے والے جو مختصر سا کپڑا اپنے جسم پر رکھتے ہیں، اسی کو کہتے ہیں یعنی ”لنگوٹ“ (۴) لنگوٹ پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں، بہ شرطیکہ اس پر مزید ساتر لباس موجود ہو، ہمارے زمانہ میں جس طرح محض لنگوٹ اور جاتگہ وغیرہ کا کھلاڑیوں، تیراکوں وغیرہ کے لئے عام رواج ہو گیا ہے، اور اس سے بڑھ کر طالبات اور عورتوں نے یہ وضع اختیار کرنی شروع کر دی ہے، یہ قطعاً غیر اسلامی اور غیر شرعی ہونے کے علاوہ بے حیائی اور بے شرمی پر بھی مبنی ہے۔

تبدیل

تبدیل کے معنی بدل دینے کے ہیں۔

بیان تبدیلی

اصول فقہ کی ایک اصطلاح ”بیان تبدیلی“ ہے، بیان تبدیلی یہ ہے کہ شریعت پہلے ایک حکم دے اور جب تک انسان کے لئے وہ موزوں ہو اس کو چلنے دے، پھر جب اس میں تبدیلی

(۲) العناوی الہدیہ ۱۵۵/۱، ولو صلی رافعا کعبہ الی المرفقین کرہ

(۳) فواعد الفقہ ۲۱۸

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: المستصفیٰ ۱/۳۸۷

(۴) سراجی ۳۳

حکمت بالغہ کا نمونہ ہے کہ ہمیشہ انسانوں کے مناسب حال احکام دئے جائیں، جس طرح حکیم کبھی ایک دوا تجویز کرتا ہے، پھر جب دوا اپنا کام پورا کر لیتی ہے تو دوسری دوا لکھتا ہے، اسی طرح انسانی زندگی کے لئے جب جو نسخہ موزوں اور مناسب ہو، شریعت اس کا حکم دیتی ہے۔

(”نسخ“ کی بحث دراصل عقلی، نقلی اور اصولی لحاظ سے کسی قدر تفصیل طلب ہے، جو انشاء اللہ خود لفظ نسخ کے تحت کی جائیگی، واللہ هو الموفق۔)

تہذیر

تہذیر کے معنی فضول خرچی کے ہیں، فضول خرچی سے مراد یہ ہے کہ ناجائز اور غلط مصارف میں پیسہ خرچ کیا جائے، یا جائز مصرف میں، ضرورت سے زیادہ خرچ کے لئے دو لفظ استعمال کیا گیا ہے، ایک اسراف، دوسرے تہذیر، بعض حضرات کے نزدیک یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ جائز چیز پر ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا ”اسراف“ ہے اور ناجائز اور گناہ کے کاموں میں خرچ کرنا ”تہذیر“ ہے، اس لحاظ سے ”تہذیر“ اسراف سے زیادہ سنگین جرم ہو جاتا ہے، اسی لئے قرآن پاک میں تہذیر کرنے والوں کو شیطان کا بھائی قرار دیا گیا ہے: ان المبلدین کانوا اخوان الشیاطین۔ (۱)

مشہور مفسر امام مجاہد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی اپنا سارا مال حق کے لئے خرچ کرے تو تہذیر نہیں اور اگر باطل کے لئے آدھا سیر بھی خرچ کرے تو تہذیر ہے، اور حضرت عبداللہ ابن

کی ضرورت پڑے تو اس کو بدل کر دوسرا حکم دیدے، اسی کو ”نسخ“ بھی کہا جاتا ہے۔ اس کو بیان تبدیلی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے یہ تبدیلی نہیں ہوتی، بلکہ محض بیان اور وضاحت کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے تو علم میں تھا ہی کہ یہ اتنے وقت تک کے لئے ہے اور اس کے بعد یہ حکم دینا ہے، البتہ پہلا حکم دیتے وقت اس کی کوئی مدت متعین نہیں کی گئی تھی اب نیا حکم دے کر گویا اس بات کی وضاحت کر دی گئی کہ سابقہ حکم اسی وقت تک کے لئے تھا۔

مگر انسانوں کے لحاظ سے یہ ”تبدیلی“ ہے، اس لئے کہ پہلے حکم کی مدت کے اظہار کے بغیر جب ایک حکم دیا گیا، تو اس نے سمجھا کہ شاید یہ ہمیشہ کے لئے ہے، پھر جب ایک مخصوص مدت کے بعد نیا حکم آگیا تو اس کے اندازے کے لحاظ سے ایک تبدیلی پیدا ہو گئی، انہی دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر فقہاء اس کو ”بیان تبدیلی“ کہتے ہیں، اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی کو قتل کر ڈالے تو اللہ کے علم کے لحاظ سے تو وہی اس کی موت کا وقت تھا اور قاتل کے جرم نے قدرت کے فیصلے میں کوئی تبدیلی نہیں کی، بلکہ اس کی عمر کی مدت واضح کر دی ہے، مگر عام لوگوں کی نگاہ میں یہ ایک طرح کی تبدیلی ہے کہ ایک زندہ شخص کو جس پر ”طبعی موت“ نہیں آئی ہے، اس نے قتل کر کے زندگی سے محروم کر دیا ہے، اسی تبدیلی پر وہ مجرم گردانا جاتا ہے، اس لحاظ سے غور کریں تو نسخ اور احکام میں تبدیلی اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی نقص اور کمزوری کی علامت نہیں ہے، کہ کبھی ایک حکم دیا گیا، پھر دوسرا اور اس کے بعد تیسرا، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی

مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ناحق بے موقع خرچ کرنے کا نام تہذیر ہے، (۱) امام مالکؒ نے فرمایا تہذیر یہ ہے کہ انسان مال کو حاصل تو حق کے مطابق کرے، مگر ناحق خرچ کر ڈالے اسی کا نام اسراف بھی ہے اور یہ حرام ہے۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ حرام و ناجائز کام میں تو ایک درہم خرچ کرنا بھی "تہذیر" ہے، اور جائز و مباح خواہشات میں حد سے زیادہ خرچ کرنا جس سے آئندہ محتاج و فقیر ہو جانے کا خطرہ ہو جائے یہ بھی تہذیر میں داخل ہے، ہاں اگر کوئی شخص اصل پونجی کو محفوظ رکھتے ہوئے اس کے منافع کو اپنی جائز خواہشات میں وسعت کے ساتھ خرچ کرتا ہے تو وہ "تہذیر" میں داخل نہیں۔ (۲)

اسی لئے فقہاء نے کسی چیز میں بھی اسراف اور فضول خرچی سے منع فرمایا ہے، خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ کھانے میں اسراف ممنوع ہے اور یہ بات اسراف میں داخل ہے کہ آسودگی سے زیادہ کھالے، ہاں البتہ اگر مہمان کی رعایت یا کل کے روزہ کی نیت سے زیادہ کھائے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، یہ بھی اسراف میں داخل ہے کہ روٹی کے بیج کا حصہ کھالے اور کنارے کا حصہ چھوڑ دے، یا صرف روٹی کے اوپر کا حصہ کھالے اور بقیہ چھوڑ دے، یا یہ کہ جو لقمے دسترخوان پر گر گئے ہیں، اسے چھوڑ دیا جائے۔ (۳)

اسی بنا پر فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر روٹی وغیرہ کے کچھ ٹکڑے بیچ جائیں تو انہیں نہر میں بہا دینا یا راستہ میں پھینک دینا مناسب

نہیں ہے، بلکہ چاہئے کہ اسے مرغی، بکری یا گائے وغیرہ کو دیدے، یا چوٹی وغیرہ کے لئے راستہ میں ڈالا جاسکتا ہے۔ (۴)
(فضول خرچی سے متعلق بعض احکام "اسراف" کے تحت گذر چکے ہیں)



سونے اور چاندی کے ایسے ڈھیلوں کو کہتے ہیں جس کو ابھی زیور یا سکوں کی صورت میں ڈھالنا نہ گیا ہو۔

جس طرح زیورات اور سونے چاندی کی دوسری صورتوں پر زکوٰۃ واجب ہے اس میں بھی واجب ہے، جس طرح سونے یا چاندی کو خود اسی چیز سے بیچا جائے تو کمی بیشی کے ساتھ بیع درست نہیں ہوتی، بلکہ وہ سود ہو جاتا ہے، اسی طرح سونے چاندی کے ڈھیلوں کا حکم بھی ہے۔

(مختلف احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فضہ، ذہب، زکوٰۃ، ربا)



تہذیب کے معنی مسکرانے کے ہیں، یعنی اس طرح ہنسا کہ کوئی آواز نہ پیدا ہو، اگر آواز پیدا ہو لیکن صرف وہ خود سن سکے، دوسرے لوگ نہ سنیں تو "تخک" ہے، اور اگر اس طرح ہنسنے کہ دوسرے لوگ بھی سن سکیں تو اسے قہقہہ کہتے ہیں۔ (۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس طرح بہت کم ہنستے تھے کہ دانت کھل جائیں، اکثر صرف مسکرانے پر اکتفا فرماتے۔ (۶)

(۲) الجامع لاحکام القرآن ۱۰/۳۸۸

(۳) حوالہ سابق ۳۶۲، نیز دیکھئے: رد المحتار ۲/۱۶۵ و مابعدہ

(۶) عن عبدالله ابن حارث، شعائل ترمذی : ۱۵

(۱) صغرة التماسیر ۵۷/۷، محمد علی الصابونی

(۳) کتاب الکراہیۃ ۳۵۹/۳-۳۶۰

(۵) کبیری، شرح مبدی المصلی، ۱۴۱

وقات ہوئی۔ اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ تابعی اسے کہتے ہیں، جس نے ایمان کی حالت میں کسی صحابی کو دیکھا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

خير القرون قرنی تم الدین یلونہم ثم الدین یلونہم .

سب سے بہتر زمانہ ہمارا زمانہ ہے، (یعنی حضور اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب کا) پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں (یعنی تابعین) اور پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں (یعنی تبع تابعین)

اس حدیث سے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی خصوصی حیثیت اور عظمت معلوم ہوتی ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ فقہ کے تینوں مشہور ائمہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ تبع تابعین ہی میں سے ہیں۔

تبلیغ

تبلیغ کے معنی یہو نچانے کے ہیں۔

نماز میں تبلیغ

کتب فقہ میں نماز میں تبلیغ کا مسئلہ آتا ہے، نماز میں تبلیغ یہ ہے کہ امام کی آواز پیچھے کے مقتدیوں تک پہنچائی جائے، تاکہ وہ امام کی اقتداء کر سکیں، تبلیغ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ خود مقتدیوں میں سے کوئی شخص ”مکبر“ بنے اور امام کی تکبیرات انتقال کو زور سے ادا کرے۔ دوسری صورت ہمارے زمانہ میں یہ ہے کہ لاؤڈ اسپیکر کا استعمال کیا جائے، ایسا شخص جو نماز

ملاقات کرنے والوں سے عموماً مسکراتے ہوئے ملتے جس سے خوشگواری کا اظہار مقصود ہوتا، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے محبت آمیز تبسم کے ساتھ ملنا شریعت میں پسندیدہ بات ہے کہ اس سے اظہار محبت مقصود ہوتا ہے، لیکن اگر یہی مسکراہٹ طنز اور تحقیر کے لئے ہو تو گناہ ہے۔

نماز میں تبسم

اگر کوئی شخص نماز میں قہقہہ لگائے تو نماز بھی جاتی رہے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور اگر ہلسی ”خٹک“ کی حد تک ہو، یعنی خود ہلسی کی آواز سنے اور دوسرے نہ سن سکیں تو صرف نماز فاسد ہوگی اور وضو پر کوئی اثر نہ پڑیگا، صرف تبسم سے نہ نماز فاسد ہوگی اور نہ وضو ٹوٹے گا۔ (۱)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: حدیث)

ایجاب نکاح کے وقت تبسم

کنواری لڑکی کی جانب سے نکاح کی قبولیت کے اظہار کے لئے یہ بات بھی کافی ہے کہ وہ خاموش رہ کر یا مسکرا کر اپنی رضامندی کا اظہار کر دے، لہذا اگر وہ مسکرا دے تو یہ اس کی رضامندی متصور ہوگی اور نکاح منعقد ہو جائے گا، ہاں اگر کسی دوسرے قرینہ سے اندازہ ہو جائے کہ اس کا یہ مسکراتا ازراہ طنز و تحقیر ہے اور وہ انکار کرنا چاہتی ہے تو اب نکاح نہ ہوگا۔ (۲)

تبع تابعین

ان خوش نصیب لوگوں کو کہتے ہیں، جنہوں نے ایمان کی حالت میں کسی تابعی سے ملاقات کی اور اسی حالت میں ان کی

میں شریک نہیں ہے، ”بکتر“ نہیں بن سکتا۔

(لاؤڈ اسپیکر کے احکام کی تفصیل ”آلہ بکتر الصوت“ کے تحت گزری چکی ہے)۔

تہذیب

”تہذیب“ کے معنی رات ہی میں نیت اور ارادہ کر لینے کے ہیں۔

روزہ کی نیت کا وقت

امام مالکؒ کے نزدیک ہر قسم کے روزہ میں شب ہی میں نیت کر لینا واجب ہے، اگر صبح صادق طلوع ہونے کے بعد نیت کی تو روزہ درست نہ ہوگا، یہ حکم ان کے نزدیک نفل اور فرض و واجب ہر قسم کے روزوں کے لئے ہے، نفل روزوں میں رات کی نیت ضروری نہیں، صبح میں نیت کر لینی بھی کافی ہے، یہی رائے امام احمدؒ کی ہے (۵) اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نفل روزے اور وہ روزے جو خاص متعین دنوں میں واجب ہیں، مثلاً رمضان المبارک کے روزے، یا نذر معین، ان میں صبح میں بھی نیت کی جاسکتی ہے، البتہ ایسے واجب روزوں کے لئے جن کے اوقات متعین نہ ہوں، جیسے قضاہ رمضان، رات ہی میں نیت کر لینی ضروری ہوگی۔ (۶)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ تمہارے پاس کھانے کی کوئی چیز ہے؟ انہوں نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں آج روزہ رہ جاتا ہوں (۷) ظاہر ہے کہ روزہ

تہذیب

جب یہ کے معنی رہائش گاہ فراہم کرنے اور ٹھکانہ دینے کے ہیں، (۱) قرآن مجید میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، (الحج: ۲۶) فقہ کی اصطلاح میں بیوی کے لئے سکنی (رہائش) مہیا کرنے کو کہا جاتا ہے، اسی سے لفظ ”باء“ ماخوذ ہے، جس کا حدیث میں ذکر ہے۔ (۲)

(بیوی کے سکنی کے سلسلے میں مفصل احکام کے لئے خود لفظ ”سکنی“ ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)۔

تبیع

”تبیع“ گائے کے ایک سال کے بچہ کو کہتے ہیں، نر کے لئے ”تبیع“ اور مادہ کے لئے ”تبیعہ“ بولا جاتا ہے۔ (۳) عام چراگا ہوں میں چرنے والی گائیں یا بٹل، تیس تا اسیالیس ہوں تو اب ایک تبیع یا ایک تبیعہ بطور زکوٰۃ واجب ہوگا۔ (۴)

(اس کا جوٹھا، پیشاب، پاخانہ، گوشت اور چرم وغیرہ کے احکام ”بقر“ کے تحت ذکر کئے جا چکے ہیں) احکام زکوٰۃ کی تفصیل خود ”زکوٰۃ“ میں آئیگی۔

(۱) بوات له مکانا سویدۃ، فتنوا، المفردات للاصلی: ۸۹

(۲) بحاری عن عبد اللہ بن مسعود ۵۸۲ باب قول النبی ﷺ من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغنی للصر و احسن للفرج

(۳) مختار الصحاح: ۷۵، مطبع امیر مصر

(۴) قدوری: ۴۵، باب صدقة الفقر

(۵) المعنی لابن قدامہ: ۹۱/۳

(۷) مسلم، عوار عائشہ، ۳۶۴/۱

ہفت کے روز یہ بات ظاہر ہوئی کہ زید فلاں گھر میں موجود تھا، لہذا اب اس پر جمعہ ہی کے روز سے طلاق واقع ہو جائے گی اسی کو اصطلاح میں ”تیمین“ کہتے ہیں۔ (۱۰)

تابع

کسی عمل کو مسلسل اور بلا فصل انجام دینے کو کہتے ہیں۔
فقہ کی کتابوں میں متعدد مسائل ہیں جن کا ”تابع“ اور تسلسل سے تعلق ہے، اور وہ حسب ذیل ہیں:

۱- روزے جو قضا ہو گئے ہیں اور رمضان میں ادا نہیں کئے جاسکے ہوں، ظاہر یہ اور حسن بصریؒ کے نزدیک ان میں تسلسل واجب ہے، مگر قرآن مجید میں چونکہ مطلقاً ان ایام کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے، مسلسل قضا روزے رکھنے کی شرط عائد نہیں کی گئی ہے، فعدة من ایام آخر (بقرہ: ۱۸۳) اس لئے ائمہ اربعہ کے نزدیک رمضان کے قضا روزوں کو مسلسل رکھا جانا ضروری نہیں، البتہ مستحب طریقہ ہے کہ یہ روزے بھی مسلسل رکھے جائیں۔ (۵)

۲- کفارہ ظہار کے روزوں کی چونکہ خود قرآن پاک میں صراحت ہے کہ روزے مسلسل رکھے جانے چاہئیں (بجاد: ۴) اس لئے روزوں کا مسلسل رکھا جانا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر درمیان میں عید الاضحیٰ کا فصل آگیا تو بھی کفارہ ادا نہیں

نفل رہا ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ نفل روزوں کے لئے رات میں نیت ضروری نہیں، اور جہاں تک فرض روزوں کی بات ہے تو ایک دیہاتی نے غیند میں آکر چاند طلوع ہونے کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے اسی وقت اعلان فرمایا کہ جن لوگوں نے نہ کھایا ہو وہ آج روزہ رہ جائیں اور جو کھا چکے ہیں، بقیہ دن کچھ نہ کھائیں، ظاہر ہے یہ رمضان کے روزہ کی نیت دن کے وقت ہی سے ہوئی۔ (۱۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حضرت حصہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جس نے رات میں روزہ کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں۔ ”فلا صیام لہ“ (۲)
اس روایت میں فن حدیث کے نقطہ نظر سے یہ کمزوری ہے کہ بعض محدثین نے اس کی سند کو مضطرب قرار دیا ہے (۳) اور احناف کے نزدیک یہاں ”نفی کمال“ مقصود ہے، یعنی منشاء یہ ہے کہ روزہ تو ہو جاتا ہے، مگر کامل ورجہ کا روزہ نہیں ہوتا، یا وہ روزے مراد ہیں جو بلا تیمین وقت واجب ہیں۔ واللہ اعلم۔

تیمین

تیمین یہ ہے کہ موجودہ وقت میں یہ بات ظاہر ہو کہ کوئی حکم گزشتہ وقت ہی میں وجود میں آچکا تھا مثلاً کسی شخص نے جو کے دن اپنی بیوی سے کہا، اگر زید فلاں گھر میں ہو تو تم کو طلاق،

(۱) مورخہ شہداء احمد کنکوتی: الکوکب النوری ۲۵۵

(۲) امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج ان الفاظ میں کی ہے: ”من لم یبیت

لصیام من اللیل فلا صیام لہ، اور امام ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: ”من لم یجمع الصیام من الصبح فلا صیام لہ“، مگر کتب نے اس روایت کو موقوف نقل کیا ہے۔

(۳) قواعد الفقہ: ۲۱۹

(۴) بدایۃ المجتہد ۲۹۳/۱

(۵) خلاصہ فقہی کے لئے مرقاۃ المفلاح ۱۱۶، فقہ مالکی کے لئے بدایۃ المجتہد ۲۸۹/۱، فقہ شافعی کے لئے، معنی المحتاج ۳۳۵/۱، اور فقہ حنبلی کے لئے، المعنی ۱۵۰/۲

ہو سکے گا۔ (۱)

(تفصیل خود ”ظہار“ کے تحت مذکور ہوگی)

۳۔ اگر چند دنوں اعتکاف کی نذر مانی جائے، مثلاً ایک ہفتہ یا ایک ماہ کے لئے اعتکاف کی نذر مانی اور نذر مانتے ہوئے یہ بھی کہا کہ مسلسل ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا تو اتفاق ہے، کہ اس اعتکاف میں تسلسل ضروری ہوگا، مثلاً ایک ماہ کی نیت کی اور مختلف مہینوں میں ایک ہفتہ محکف رہا تو کافی نہیں ہوگا اور اگر تسلسل کے بغیر مطلقاً ایک ہفتہ یا ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو احناف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایام اعتکاف میں تسلسل ضروری ہے، شوافع کے یہاں اس صورت میں تسلسل ضروری نہیں۔ (۲)

۴۔ اعتکاف اگر فاسد ہو گیا، اب جب اس کی قضا کرے تو احناف کے ہاں اب بھی ایام اعتکاف میں متابع اور تسلسل ضروری ہے، یعنی جتنی مدت اعتکاف کی نذر مانی تھی، اس پوری مدت کا اعتکاف دوبارہ کریگا (۳) حنابلہ کے نزدیک اگر چند دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی اور ایک دو دنوں ہی میں اعتکاف فاسد ہو گیا تو آخری دن کو ملا کر بقیہ ایام قضا کرے اور ان ایام میں تسلسل کو برقرار رکھے، اگر مسلسل اعتکاف کی نذر مانی تھی تو اب یا تو اسی طرح اعتکاف فاسد ہو جانے کے بعد آخری دن کو ملا کر بقیہ ایام

کا اعتکاف کرے اور قسم کا کفارہ ادا کرے یا از سر نو روزہ رکھ لے۔ (۴) شوافع کی رائے ہے کہ اگر نذر مانتے وقت تسلسل کی شرط لگائی تھی اور درمیان میں اعتکاف فاسد ہونے کی نوبت آگئی، تو اب از سر نو پوری مدت کا اعتکاف کرنا ہوگا، اور تسلسل کی شرط نہ لگائی تھی تو جتنے دن باقی رہ گئے ہیں، اتنے دن اعتکاف کر لے، یہی بات کافی ہو جائے گی۔ (۵)

مناوَب

مناوَب کے معنی جمائی لینے کے ہیں، یہ چونکہ عموماً سستی اور نیند کی وجہ سے آتی ہے اور اس کی وجہ کسلبندی کا اظہار ہوتا ہے، انسان کا منہ بھی بھونڈے اور نامناسب انداز میں کھل جاتا ہے، اس لئے رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے ناپسند فرمایا: اور فرمایا کہ حتی الوسع اسے روکنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ شیطان کو آدمی کی اس ہیئت سے خوشی ہوتی ہے۔ (۶)

جمائی کے آداب میں سے یہ ہے کہ اس وقت جب منہ کھلے اپنا ہاتھ منہ پر رکھ لیا جائے (۷) نماز کی حالت میں اگر جمائی آجائے تو اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی اور اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لئے کہ جمائی میں آدمی کے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ غیر اختیاری طور پر یہ بات پیش آ جاتی

(۲) ملاحظہ ہو: الدر المختار علی هامش الرد ۱۸۶/۲ الشرح الصغير

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۵۱۲/۱، الباب العاشر فی الکفارة

(۳) کشاف القناع ۲۱۳/۲، نیز فقہ شافعی کے لئے دیکھی جائے: مفنی المحتاج ۳۵۵۱/۱

(۴) کشاف القناع ۳۱۸/۲

(۵) بدائع ۱۱۷/۲

(۶) ترمذی ۱۰۳/۲، باب ماجاء ان اللہ یحب العطاس ویکره العنازب

(۷) مفنی المحتاج: ۳۵۴/۱

(۸) الفتاویٰ الہندیہ ۵۳۲/۱، باب ما یفسد الصلوۃ وما لا یفسدھا

ہے جیسا کہ چھینک اور ڈکار وغیرہ کا حکم ہے (۱) نماز کی حالت میں بھی اگر جمائی آئے تو مہینہ پر ہاتھ رکھا جائیگا اور ہاتھ کے پشت کا حصہ رکھا جائے گا، قیام کی حالت میں اس کام کے لئے دائیں ہاتھ کا استعمال کرے گا اور دوسری حالتوں میں بائیں ہاتھ کا۔ (۲)

تہویب

”تہویب“ اعلان کے بعد دوسرے اعلان کو کہتے ہیں، اس لئے اذان کے بعد دوبارہ نماز کے اعلان اور اس کی طرف توجہ دلانے کو ”تہویب“ کہا جاتا ہے، (۳) اس ”تہویب“ کا آغاز علماء کوفہ نے کیا ہے، جو فجر میں اس کا اہتمام کرتے تھے، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نماز میں خصوصیت سے ”تہویب“ کے قائل تھے اور بقیہ نمازوں میں مکروہ اور غیر مشروع سمجھتے تھے، شاید امام ابوحنیفہؒ کے پیش نظر یہ بات رہی ہو کہ حضرت بلالؓ فجر کی اذان کے بعد پھر حضور ﷺ کو اٹھاتے تھے اور کہتے تھے، ”الصلوة خیر من النوم“ ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اذان کے بعد مستقل طور کسی تہویب کے قائل نہیں ہیں، البتہ اذان میں ہی حی علی الصلوٰۃ و حی علی الفلاح کے بعد ”الصلوة خیر من النوم“ کا فقرہ کہنے کے حق میں ہیں اور اسی کو تہویب سے تعبیر کرتے ہیں، (۴) جس کی

مشروعیت پر ائمہ اربعہ اور امت کا اتفاق ہے۔

مگر بعد کے علماء نے نماز سے عام سستی اور غفلت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس بات کو بہتر سمجھا ہے کہ تمام ہی نمازوں میں اذان کے بعد دوبارہ تہویب کی جائے۔ (۵)

تہویب کے لئے ہر جگہ کے عرف اور وہاں کے مزاج کے مطابق جملے اور طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں، کہیں کھائنا، کہیں ”الصلوة الصلوٰۃ“ اور کہیں ”اقامت اقامت“ وغیرہ۔ (۶)

ہمارے زمانے میں تہویب کا حکم

فقہاء کی اس رائے اور صاحب ہدایہ کے بیان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ائمہ اربعہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ فجر کی نماز کی حد تک تہویب کے قائل ہیں اور دوسری نمازوں میں وہ بھی اس کو بدعت کہتے ہیں، دوسری طرف کتاب و سنت میں اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا اور نہ عہد صحابہ میں اس کا تعامل، بلکہ مجاہد نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ ایک مسجد میں داخل ہوئے، جہاں اذان دی جا چکی تھی، ابن عمرؓ نماز پڑھنا ہی چاہتے تھے کہ موذن نے تہویب کہی، ابن عمرؓ مسجد سے نکل گئے، کہا کہ مجھے اس بدعتی کے پاس سے لے چلو اور وہاں نماز ادا نہیں کی۔ (۷)

ہمارے زمانہ کا تجربہ ہے کہ عموماً اس قسم کی تہویب رفتہ رفتہ بدعت اور احداث فی الدین کا باعث بن جاتی ہے، جس کے دل میں نماز کی اہمیت ہوتی ہے وہ اس کے بغیر بھی نماز پڑھ لیتے

(۱) حوالہ سابق: ۵۶، الفصل الثانی فیما یکرہ فی الصلوٰۃ وما لا یکرہ، مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ۱۹۳

(۲) (۳) المحرر الرائق: ۶۶۱

(۲) الکفایہ علی الہدایہ: ۳۸، مطبع احمدی، دہلی

(۵) الہدایہ، باب الاذان العناوی الہدیہ: ۹۶۱، باب الاذان

(۳) المیزان الکبریٰ للشعرانی: ۱۱۵۷، کتاب الصلوٰۃ

(۶) فتاویٰ عالمگیری ۵۶۱، الفصل الثانی فی کلمات الاذان والاقامت وکیفیتہما

(۷) معارف السنن ۲۰۵/۲

ہیں اور جن کو تاہ ہمت، کم نصیب لوگوں کو اذان کی اثر انگیزیاں متوجہ نہیں کر پائے تو کون سی چیز ہے جو ان کو متوجہ کر سکے؟ اس لئے محویب سے احتراز کرنا اور ایسی کوئی بنیاد قائم نہ کرنا ہی بہتر ہے اور بدعت کے سد باب کے پیش نظر ضروری ہے۔

خواص کے لئے اہتمام

امام ابو یوسفؒ نے ایوان حکومت کے ذمہ داروں اور خواص کے لئے اذان کے بعد خصوصی یاد دہانی کو درست اور بہتر قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کی مصروفیت کا بھی تقاضا ہے، امام محمدؒ کی رائے اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ تمام لوگ مساوی اور یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔ (۱)

خواص اُمت سے مراد وہ لوگ ہیں جو اُمت کے کاموں میں مشغول رہتے ہیں اور جن کے عمل کی نقل کی جاتی ہے اور ان کی بے عملی عوام پر اثر انداز ہوتی ہے، شاید اسی لئے متاخرین کا رجحان اس کے جواز کی طرف ہے۔ (۲)

تجارت

تجارت کے معنی کوئی سامان دوسرے کے ہاتھ بیچنے کے ہیں، تاکہ اس کے ذریعہ ضروریات زندگی کی تکمیل کی جاسکے، اسلام نے سود کو جس قدر ناپسندیدہ اور نادرست قرار دیا ہے، تجارت کو اتنا ہی پسند کیا ہے اور رزق کا حلال ذریعہ بتایا ہے، تاجروں کی فضیلت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ رسول

اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: بیچ بولنے والا امانت دار تاجر انبیاء و صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔ (۳)

لیکن اس کے ساتھ تاجر کی بڑی ذمہ داریاں بھی ہیں، ان میں پہلی اور بنیادی بات یہ ہے کہ وہ ناپ تول وغیرہ کے معاملے میں پختہ ہو صحیح پیمانے رکھتا ہو، خریدنے اور بیچنے کے لئے ایک ہی طرح کا پیمانہ استعمال کرے، قرآن مجید نے اس سے بے اعتنائی کو تباہی کا ذریعہ (ویل) قرار دیا ہے (الطہ: ۱۰) اور قرآن پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کے لئے یہی بات عذاب الہی نازل ہونے کا سبب بن گئی۔ (ہود: ۸۴)

اسی طرح مناسب اور مقررہ نرخ پر مال بیچنا چاہئے، حالات سے فائدہ اٹھا کر غیر مناسب قیمت وصول کرنا، یا گراں فروشی کی غرض سے سامان روکے رکھنا کہ جب مہنگا ہوگا تو بیچیں گے، گناہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ باہر سے غلہ لا کر بیچنے والے کی روزی میں برکت دی جاتی ہے، اور گرانی کے انتظار میں غلہ روک رکھنے والا ملعون ہے، (۴) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: گرانی کے انتظار میں غلہ کو روکنے والا بدترین بندہ ہے، اگر اللہ تعالیٰ نرخوں کو ارزاں کرتا ہے تو غمگین ہوتا ہے اور گرانی ہوتی ہے تو خوش ہوتا ہے۔ (۵)

اسی طرح زیادہ قسمیں کھانا اور جھوٹی قسمیں کھانا ایسی چیزیں ہیں، جن سے آپ ﷺ نے سختی سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ قسم سے مال تجارت بکنا تو ہے، مگر برکت چھین لی جاتی

(۱) الہدایہ، باب الاذان، تخریج: فتح القدیر ۲/۱۳۱ (۲) وبحوزہ تحصیص کل من کان مشغولاً بمصالح المؤمنین، خلاصۃ الفتاویٰ

۳۹۱، فصل فی الاذان یہی بات علامہ شامی وغیرہ نے بھی لکھی ہے (۳) ترمذی ۲۲۹۱، باب ما جاء فی التجار وتسمیة البی سبیلہ

(۴) ابن ماجہ: ۱۵۶، باب الحکرۃ والجلب، المجلد الاول (۵) بیہقی، مجمع الزوائد ۱۰/۳

ہے، پھر فرمایا کہ تین شخص ہیں کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف نگاہ رحمت اٹھائے گا اور نہ انہیں گناہوں سے پاک کرے گا، ایک وہ جو تکبر سے کپڑا لٹکائے۔ دوسرے وہ جو احسان کر کے جتلے اور تیسرے وہ جو جھوٹی قسمیں کھا کر مال بیچے۔ (۱)

اسی طرح گاہک کو اچھا نمونہ دکھا کر خراب مال دینا نہایت ذلیل اور نامناسب حرکت ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا آدمی ہم میں سے نہیں، (۲) اسی لئے مال میں جو کچھ خامیاں اور عیب ہوں ان کا صاف صاف اظہار کر دینا چاہئے، چھپانا نہیں چاہئے، ایک حدیث میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص عیب دار چیز بیچے اور خریدار کو اس سے آگاہ نہ کرے وہ ہمیشہ اللہ کے غضب میں رہے گا، اور فرشتے اس پر لعنت کرتے رہیں گے۔ (۳)

مبارک اور خوش نصیب ہیں وہ لوگ جو ان حقوق کی رعایت کے ساتھ تجارت کریں۔

(تجارت کے احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: بی،

احکام، تہاش اور زکوٰۃ)

تجلیل

”جل“ (ج کے زیر اور پیش کے ساتھ) (۴) عربی زبان

میں اس کپڑے وغیرہ کو کہتے ہیں جو جانور کے جسم پر اڑھایا جائے، تجلیل یہی لباس جانور کو پہنانے کا نام ہے، (۵) اسلام میں جانوروں کے مالک پر اس کا نفقہ واجب قرار دیا گیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک اونٹ کو دیکھا جس کی پیٹھ پیٹ سے چپک گئی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: ان مویشیوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، جب یہ سواری کے قابل ہوں تو ان پر سوار ہو، اور ان کو اس حال میں چھوڑ دو کہ کچھ دم خم باقی رہے۔ (۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب جانور کو ٹھنڈک وغیرہ سے تحفظ کے لئے اس قسم کا اوڑھنا ضروری ہو جائے تو مالک کے ذمہ ہوگا کہ وہ اس کا نظم کرے۔

حج میں قربانی کے جانور (ہدی) پر اس قسم کا جو لباس ہو اسے قربانی کے بعد صدقہ کر دینا چاہئے، قصاب کو اجرت کے طور پر بھی یہ چیز نہیں دی جاسکتی۔ (۷)

تجمیر

تجمیر کے معنی کسی خوشبودار چیز کی دھونی دینے کے ہیں، کفن دینے کا مستحب طریقہ ہے کہ کفن پہنانے سے پہلے کپڑے کو طاق عدد میں دھونی دی جائے، پھر کفن پہنایا جائے، (۸) لیکن یہ عدد پانچ سے زیادہ نہ ہونا چاہئے، اس لئے

(۲) ابو داؤد عن ابی ہریرۃ : ۴۸۹/۲

(۳) القاموس المحيط : ۱۲۶۳

(۱) ترمذی : ۲۳۰/۱، باب ماجاء فی من حلف علی ملعة کادھا

(۳) ابن ماجہ : ۱۵۹/۱

(۵) مختار الصحاح : ۱۰۸

(۶) ابو داؤد عن سہیل بن حنظلہ، کتاب الجہاد، باب ما یؤمر بہ من القيام علی المواب و البہائم ۳۳۵/۱

(۸) قدوسی : ۴۶

(۷) الفتاویٰ الہدیہ ۳۳۱/۱، باب فی الہدی

کہ حدیث میں اسی طرح منقول ہے، نیز کفن کے علاوہ غسل کے وقت اور روح نکلتے وقت دھونی دینا بھی مستحب ہے، کفن پہنانے کے بعد نہیں دینا چاہئے۔ (۱) — یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص کا حالت احرام میں انتقال ہو جائے تو بھی یہی حکم ہے یعنی اس کو خوشبو وغیرہ لگائی جائے گی، یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کا حکم ”محرم“ آدمی کی طرح ہوگا، یعنی اسے خوشبو وغیرہ نہیں لگائی جائے گی، (۲) امام شافعیؒ کی اس حدیث سے تائید ہوتی ہے کہ ایک شخص حضور اکرم ﷺ کے ساتھ تھے وہ حالت احرام میں تھے، اونٹنی نے ان کی گردن توڑ دی، آپ ﷺ نے فرمایا، ان کو پانی اور ہیری کے ذریعہ غسل دو، ان کے دونوں کپڑوں میں انہیں کفن دو اور خوشبو نہ لگاؤ، نیز ان کے سر کو نہ ڈھانکو، یہ قیامت کے دن لیک کہتے ہوئے انہیں گے۔ (۳)

تجیر

مردہ کی تدفین و تکفین وغیرہ کا سامان کرنے کو ”تجیر“ کہا جاتا ہے۔ (احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: دفن، کفن، قبر)

تجیر

اقتادہ زمین جو سرکاری املاک میں ہو، حکومت کی اجازت سے آباد کی جائے تو آباد کار کو اس پر حق مالکانہ حاصل ہو جاتا ہے، اسی کو فقہی اصطلاح میں ”احیاء موات“ کہا جاتا ہے۔

اسی سے متعلق ایک اصطلاح ”تجیر“ آتی ہے ”تجیر“ اصل میں زمین کے گرد پتھر کی علامات رکھنے کو کہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ کسی شخص نے زمین میں کاشت تو شروع نہ کی، مگر اس کے گرد اس طرح پتھر کی علامت لگادی، تاکہ اس زمین پر اس کو قبضہ حاصل رہے تو کیا صرف اسی قدر اس کے اس زمین کے مالک بننے اور اصطلاح فقہ میں ”تجیر“ کے لئے کافی ہو جائے گا؟ — فقہاء کی رائے ہے کہ صرف یہ قبضہ زمین پر ملکیت ثابت ہونے کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ حکومت کی طرف سے مالک بنائے جانے کا مقصد زمین کی آباد کاری اور ملک و قوم کو اس سے نفع پہونچنا ہے، البتہ اب وہ اس زمین پر کاشت کا زیادہ حقدار ہو جائے گا، اگر تین سال کے اندر اس نے عملاً کاشتکاری شروع کر دی تو زمین کا وہ مالک بن جائے گا، ورنہ زمین اس سے واپس لے لی جائے گی۔ (۴)

اسی طرح اگر حکومت نے کسی کو افتادہ دویران زمین جاگیر میں دیدی، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”اقطاع موات“ کہتے ہیں، تو امام ابو حنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک وہ ”احیاء موات“ ہی کے حکم میں ہے، اگر اس نے پتھروں کے ذریعہ زمین کو نشان زد کر لیا، لیکن اس کو آباد نہ کیا اور تین سال گزر گئے تو اب اس کا اس زمین سے حق جاتا رہا، (۵) مالکیہ کے نزدیک یہ حکومت کی طرف سے محض اس زمین کا مالک بنادینا ہے، اس لئے وہ اسے آباد کرے یا نہ کرے، اس کا مالک ہوگا اور اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہوگا۔ (۶)

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۲، الباب الثالث فی الاکمان

(۳) تبیین الحقائق ۶/۳۵

(۶) المغنی : ۵/۲۷-۵۴۶

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۵۸، ہدایہ ۱/۱۵۸، وما بعدہا

(۳) بخاری عن ابن عباس ۱/۱۶۹، باب کیف یکفن المحرم

(۵) الشرح الصغیر : ۳/۹۰ رد المحتار ۱۰/۵



”دو چیزوں میں سے صحیح تر اور لائق تر چیز کی تلاش کو لغت میں ”تحری“ کہتے ہیں ”طلب احری الامرین و اولاهما“ (۱) اصطلاح شریعت میں ”تحری“ یہ ہے کہ کسی چیز میں پیدا ہونے والے اشتباہ میں اپنے تخمین و گمان کے ذریعہ ایک پہلو کو ترجیح دیا جائے اور اس طرح ”اشتباہ“ کم ہو جائے، (۲) ”تحری“ اسی وقت جائز ہے جب کہ مطلوبہ امر کو جاننے کے لئے اور کوئی ذریعہ باقی نہ رہ گیا ہو ”تحری“ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا شرعاً درست ہوگا، البتہ تحری میں جو صحیح نتیجہ پر پہونچا وہ اس شخص کے مقابلہ جس نے غلط نتیجہ اخذ کیا بقول عالمگیری زیادہ اجر کا حقدار ہوگا۔ (۳)

استقبال قبلہ میں تحری

نماز میں قبلہ کی طرف رخ کرنا اور جو مکہ میں موجود ہوں اور کعبہ کو دیکھتے ہوں ان کے لئے دیکھنا ضروری ہے اسی کو ”استقبال“ کہتے ہیں، لیکن اگر کبھی کوئی شخص ایسی صورت حال سے دوچار ہو جائے کہ قبلہ کا پتہ ہی نہ چل سکے، نہ کوئی شخص ہو جس سے پوچھا جائے نہ کوئی علامت ہو جس سے سمجھا جائے، نہ کوئی مشینی ذریعہ ہو جس سے سمت معلوم کی جائے، ان حالات

میں حکم ہے کہ اپنے دل کا رجحان دیکھے، جس طرف طبیعت کا غالب میلان ہو کہ یہی سمت قبلہ ہے، اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھے، پھر اگر نماز کی ادائیگی کے بعد معلوم ہو کہ اس کا رخ غلط تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں، امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ نماز لوٹالے۔ (۴)

مختلف احادیث سے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اقتداء میں ایرآلودون میں نماز ادا کی، ہمارا رخ قبلہ کی طرف نہ تھا، جس کا اندازہ اس وقت ہوا جب سورج روشن ہو چکا تھا، ہم لوگوں نے حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری نماز اللہ تعالیٰ کے یہاں اٹھالی گئی ہے، **لقد رلعت صلاتکم بحقہا الی اللہ**، (۵) اسی قسم کی روایت حضرت ربیعہؓ (۶) اور حضرت جابرؓ سے بھی مروی ہے۔

یہ اس وقت ہے جب نماز کی تکمیل کے بعد غلطی کا علم ہو، اگر نماز کے درمیان ہی ہو جائے تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لیتا چاہئے اور صحیح سمت میں متوجہ ہو جانا چاہئے، اس صورت میں بھی جو رکعتیں پہلے ادا کر چکا ہے، ان کو لوٹانے کی ضرورت نہیں، اس کی نظیر وہ حدیث ہے کہ مسجد قبا میں لوگ فجر کی نماز میں

(۱) کتاب التعریفات لسید شریف جرجانی، طحطاوی لکھتے ہیں **هو تفریع الوسع و العہد لنمیر الظاہر عن غیرہ طحطاوی علی الموالی ۲۰**

(۲) **هو نقص الاشتباہ ای التکلف عند اشتباہ الامر من وجوہ، طلبہ الطلبہ لا ہی علی السفی**

(۳) **عالمگیری ۳۸۴/۵ ط: بیروت** (۴) **الہدایہ: ۳۰۷/۱، ط: کراچی (محقق نسخہ)**

(۵) **مجمع الروائد ۵/۲، ترمذی، باب الاجتہاد فی القبلة**

(۶) **مسند رک حاکم، یہ تینوں ہی روایت سند کے اعتبار سے مجروح ہے، پہلی روایت میں ابو عیسیٰ و دوسری میں شعب بن سعید اور تیسری میں محمد بن سالم پر محدثین نے کلام کیا ہے، مگر یہ سب روایتیں مجموعی اعتبار سے ایک دوسرے کے لئے باعث قوتیت ہو کر قابل استدلال ہیں۔**

سے وضو کر لے، تاہم بہتر اس صورت میں بھی یہ ہے کہ پانی کو بہادے یا باہم ملا دے اور چوپایہ وغیرہ کے استعمال کے لئے رکھ دے اور تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔

اس کے برخلاف پینے کی غرض سے پانی لینے میں کم اور زیادہ کی قید نہیں ہے، اکثر برتن ناپاک ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی طبیعت کا میلان جس طرف ہو اسی کو پیا جائے گا، یہی حال کپڑوں کے سلسلے میں بھی ہے، کچھ پاک اور ناپاک کپڑے مخلط ہو گئے ہوں تمیز مشکل ہو گئی ہو کہ کون ناپاک ہیں اور کون پاک ہیں؟ نماز پڑھنی ہے، اس کے سوا کوئی غیر مشتبہ کپڑا نہیں ہے تو تحریر کر کے میلان قلب کے مطابق کپڑا پہن کر نماز ادا کر لے، گو مخلط کپڑوں میں زیادہ ناپاک ہوں اور کم پاک۔ (۲)

نماز کی رکعات میں شبہ

اگر کسی شخص کو نماز کے دوران شک ہو جائے کہ نہ جائے اس نے کتنی رکعات پڑھی ہے، تو اسے دیکھنا چاہئے کہ یہ شک اس کو اتفاقاً پیش آیا ہے، یا بار بار اس کی نوبت آتی رہتی ہے، اگر اتفاقاً اس کی نوبت آگئی تو نیت توڑ کر پھر سے نماز پڑھ لینی چاہئے، اور اگر اکثر وہ اسی کیفیت سے دوچار ہوتا رہتا ہے تو دیکھنا چاہئے کہ دل کا غالب رجحان کس طرف ہے، جدھر غالب رجحان ہے، سمجھے کہ اتنی رہی رکعت میں نے ادا کی ہے، اور اگر کسی طرف رجحان غالب نہ ہو سکے دونوں جہتیں برابر ہوں تو کمتر کا اعتبار کرنا چاہئے، مثلاً دو اور تین رکعت میں شبہ ہو گیا تو اس کو دو ہی شمار کرے اور دو رکعتیں حریدہ ادا کرے۔ (۳)

مصرف تھے کہ اسی درمیان آپ ﷺ کے منادی نے اعلان کیا کہ بیت المقدس کے بجائے خانہ کعبہ قبلہ بنادیا گیا ہے، چنانچہ اسی حالت نماز میں لوگ ”شام“ کی طرف سے رخ بدل کر کعبہ کی سمت متوجہ ہو گئے۔ (۱)

اسی سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اسلام میں استقبال کعبہ کی حیثیت ہرگز کعبہ کی پرستش اور اس ”عمارت“ کی عبادت کی نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصود صرف اس قدر ہے کہ مسلمانوں میں مرکزیت اور نظم باقی رہے اور ان کی عبادت بھی اس کا شاہکار ہو کہ اگر ایسا حکم نہ دیا جاتا تو مسجدیں اور نمازیں ایک عجیب انتشار کا منظر پیش کرتیں، یہی وجہ ہے کہ استقبال قبلہ میں غلطی کے باوجود نماز کو کافی قرار دیا گیا، اگر عبادت مقصود ہوتی، تو ضرور تھا کہ نماز لوٹانا ہوتی، اس لئے کہ نماز کا اصول مقصود ہی حاصل نہ ہو سکا، واللہ ہرئ معا بشر کون۔

پاک و ناپاک برتنوں اور کپڑوں کا اختلاط

اگر چند برتنوں میں پانی ہے، یہ معلوم ہے کہ ان میں کچھ ناپاک ہیں اور کچھ پاک، اور ان کا وضو یا پینے کے لئے استعمال کرنا ہے تو یہاں بھی فقہاء نے تحریر کا حکم دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معلوم ہو کہ ان چند برتنوں میں اکثر برتن کے پانی ناپاک ہیں، تو اسے وضو کے بجائے تیمم پر اکتفا کرنا چاہئے، اگر اکثر برتن پاک پانی کے ہوں تو پھر قلب کا رجحان دیکھنا چاہئے، جس کی طرف طبیعت کا رجحان ہو جائے کہ یہ پاک ہوگا اسی

(۱) بخاری عن عبد اللہ بن عمر، رقم الحدیث ۴۰۳۰، باب ماجاء فی القبلة

(۲) مراقی الفلاح: ۲۳-۲۴، فصل فی التحریر علی هامش الطحطاوی

(۳) شرح وفاقہ، باب سحود السہو

زکوٰۃ میں اشتباہ

اگر کسی شخص کو غریب جان کر زکوٰۃ ادا کی، لیکن بعد کو معلوم ہو کہ وہ مالدار ہے، یا مسلمان سمجھ کر زکوٰۃ ادا کی اور بعد کو علم ہوا کہ وہ کافر ہے، اسی طرح اس نے غیر ہاشمی سمجھ کر زکوٰۃ دیا اور تحقیق کے بعد اس کے ہاشمی ہونے کا علم ہوا، نیز تاریکی میں کسی کو زکوٰۃ ادا کی اور اجنبی سمجھا اور بعد کو یہ بات کھلی کہ وہ خود اس کا بیٹا یا اس کی بیوی ہے، ان تمام صورتوں میں ان کی نیت اور ابتدائی تحقیق (تحری) کے مطابق زکوٰۃ ادا ہو جائیگی: ولو دفع بتحر من ظنه مصرفا فظہر بخلافه اجزاه (۱)۔
(تحری سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے عالمگیری باب التحری ۳۸۲/۵-۳۸۵ ملاحظہ کی جائے)۔

تحریر

”تحریر“ کے معنی غلام کو آزاد کرنے کے ہیں، غلام آزاد کرنے کی فضیلت اور اسلام کی طرف سے اس کی حوصلہ افزائی کا ذکر ”اعتاق“ کے تحت کیا جا چکا ہے۔ اسلام میں غلامی کی حقیقت، آزادی کے تصور وغیرہ موضوعات پر ”رق“ اور ”حریت“ کے الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں۔

تحریم

”تحریم“ کے معنی حرام کر لینے کے ہیں۔

نماز میں تحریمہ اور اس کے الفاظ

اسی مناسبت سے نماز کے آغاز میں جو ”اللہ اکبر“ کہا جاتا ہے اسے ”تحریمہ“ کہتے ہیں، اس لئے کہ نمازی اللہ اکبر کہتے ہی بہت سی چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے جو اس عبادت کے آغاز سے پہلے اس کے لئے حلال تھیں، حدیث میں ہے کہ تکبیر (اللہ کی کبریائی بیان کرنا) نماز کا تحریمہ ہے، تحریمہا التكبير (۲)۔

تکبیر تحریمہ کے فرض ہونے پر علماء کا اتفاق ہے (۳) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر تحریمہ کے طور پر کیا کلمہ کہا جائے گا؟ امام مالکؒ کے یہاں ضروری ہے کہ ”اللہ اکبر“ کہے، اس کے علاوہ کوئی دوسرا کلمہ کہنا کافی نہیں، امام شافعیؒ کے یہاں ”اللہ اکبر“ کے علاوہ ”اللہ الاکبر“ (الف لام کے اضافہ کے ساتھ) بھی کہا جاسکتا ہے، امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ ”اللہ الکبیر“ بھی کہہ سکتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ ہر اس کلمہ سے نماز کا آغاز ہو سکتا ہے جو اللہ کی عظمت، کبریائی اور جلالت شان کو ظاہر کرتا ہے، مثلاً، ”اللہ اعظم“ ”اللہ اجل“ وغیرہ۔

حافظ ابن رشد کے بقول اصل اختلاف یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے: ”تحریمہا التكبير“ (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے اس کا مفہوم یہ سمجھا کہ ایسا کلمہ ہونا چاہئے، جس میں لفظ ”کبر“ موجود ہو، جیسے ”اکبر“ ”الاکبر“، ”کبیر“ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

(۱) مراۃ العیال علی هامش الطحطاوی : ۳۹۳

(۲) رواہ الترمذی عن علی وابی سعید الحدادی وعائشة ۵/۱، باب ماجاء فی ان مفتاح الصلوة الطہور

(۳) المعینان الکبریٰ للشعرانی ۱/۱۶۰، باب صفة الصلوة

تعال بھی یہ رہا ہے کہ ہمیشہ اللہ اکبر کہتے، امام ابو حنیفہؒ اس سے ”تکبیر“ کا مفہوم اور معنی اخذ کرتے ہیں کہ تکبیر کے معنی بڑائی کرنے کے ہیں، اس لئے کوئی بھی لفظ جس سے اللہ کی عظمت و کبریائی کا اظہار ہو کافی ہے، البتہ بہتر اور مستون طریقہ یہی ہے کہ ”اللہ اکبر“ ہی کہا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عبدالرحمن سلمیٰ سے مروی ہے کہ انبیاء کرام اپنی نماز کا آغاز ”لا الہ الا اللہ“ سے کرتے تھے، (۱) اور ابو العالیہ سے مروی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی نماز کا آغاز توحید، تسبیح، اور ”لا الہ الا اللہ“ کے کلمات سے ہوتا تھا۔ (۲) اس کے علاوہ امام ابو بکر بھاص رازیؒ نے ”و ذکر اسم ربہ فصلی“ (اور اپنے رب کے نام کا ذکر کیا پھر نماز ادا کی) کی آیت سے استدلال کیا ہے کہ نماز کے آغاز کے لئے مطلقاً اللہ کا نام لینا کافی ہے۔ (۳)

حرام کرنا اللہ ہی کا حق ہے

اس لفظ کے تحت جو بحث کی جانی چاہئے اس میں ایک اہم اور اصولی بحث یہ ہے کہ حرام و حلال کرنا صرف اللہ کا حق ہے، جمہور، امیر و والی اور پارلیامنٹ کسی کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی چیز کو بہ طور خود حلال یا حرام کر لے، یہاں تک کہ خود اللہ کے پیغمبر اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی اس کا اختیار نہ تھا۔ — چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک دفعہ شہد نہ کھانے، یا بعض روایات کے مطابق اپنی باندی سے جنسی تعلق نہ رکھنے کی قسم کھالی تھی اور اس طرح گویا عملاً آپ ﷺ نے اپنے اوپر ایک

ایسی چیز کو حرام کر لیا تھا جو مباح اور جائز تھی، تو قرآن نے فوراً تنبیہ کی کہ آپ ﷺ اپنی ازواج کی خوشنودی کے لئے ایک ایسی چیز کو حرام کر لیتے ہیں جسے اللہ نے حلال کیا ہے؟ لم نحرّم ما احلّ اللہ لک تبغیٰ مرضات ازواجک۔ (التحریم-۱) عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے جو خدا کا ایک انسانی ظہور تھے، (العیاذ باللہ) آسمان پر جاتے ہوئے اپنے حواریین اور تلامذہ کو یہ اختیار بھی سونپ دیا تھا وہ جسے چاہیں حلال و حرام ٹھہرائیں، جیسا کہ انجیل متی میں ہے:

”میں تم سے سچ کہتا ہوں، جو کچھ تم زمین پر باندھو گے وہ آسمان پر بندھے گا اور جو کچھ تم زمین پر کھولو گے وہ آسمان پر کھلے گا۔“

چنانچہ اسی عقیدہ کے پیش نظر یہود و نصاریٰ نے حلال و حرام کی پوری لگام اپنے علماء و احبار کے ہاتھ میں دے رکھی تھی، قرآن مجید نے اس پر سخت تنقید کی اور اس کو شرک قرار دیا:

”ان لوگوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے احبار و رہبان اور مسیح بن مریم کو خدا بنالیا، حالانکہ ان کو صرف ایک خدا کی عبادت کا حکم دیا گیا تھا، جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، اللہ کی ذات ان شرکانہ باتوں سے پاک ہے۔“

(التوبہ-۳۱)

حضرت عدی بن حاتم نے جو اسلام قبول کرنے سے پہلے عیسائی تھے اپنا اشکال پیش کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! وہ اپنے احبار کی عبادت تو نہیں کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں؟ ان راہبوں نے ان پر حلال کو حرام اور حرام کو حلال کیا اور ان

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۲۵۱: حدیث نمبر ۳۶۳

(۱) بذل المجہود ۳۹۱

(۳) احکام القرآن للمصنف ۳۷۵

لوگوں نے ان کے حکم کی پیروی کی، یہی تو ان کی عبادت ہے۔ (۱)

اسی طرح مشرکین کے طرز عمل پر تنقید کرتے ہوئے ارشاد ہوا:

”بتاؤ تم نے یہ بھی سوچا کہ اللہ نے تمہارے لئے جو رزق نازل کیا ہے، اس میں سے تم نے کسی کو حرام اور کسی کو حلال ٹھہرایا، بتاؤ کیا اللہ نے تمہیں اس کی اجازت دی ہے، یا تم خدا پر جھوٹ گھڑ رہے ہو۔“ (یونس ۱۵۰)

دین میں شدت و غلو اور حلال و مباح چیزوں کو خود پر حرام کر لینا اور اسے احتیاط و تقویٰ کا نام دینا بھی ناپسندیدہ اور قرآن پاک کی زبان میں ”اعتداء“ ہے، مسلمانوں کو مخاطب کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالباً اسی قسم کے غلو آمیز طرز عمل کی اس آیت میں مذمت کی گئی ہے:

”اے مومنو! ان پاکیزہ چیزوں کو حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں، اور نہ حد سے تجاوز ہو جاؤ (لا تعبدوا) بیشک اللہ حد سے گذر جانے والوں کو پسند نہیں کرتا، اللہ کی عطا کردہ حلال و پاکیزہ رزق کھاؤ اور اس خدا سے ڈرتے رہو، جس پر تم ایمان لائے ہو“

(۱۸۸۰۰۰۰۰۰۰۰)

البتہ جن چیزوں کا کسی واقعی دلیل کی بنا پر حلال یا حرام ہونا مشتبہ ہو اس سے احتیاطاً بچنا چاہئے کہ عین ممکن ہے کہ ایسی مشتبہ چیزوں کا اختیار کرنا رفتہ رفتہ کسی حرام میں پڑنے کا ذریعہ بن جائے، آپ ﷺ نے فرمایا

”حلال و حرام واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ چیزیں

مشتبہ ہیں، جن کے بارے میں بہت سوں کو نہیں معلوم کہ یہ حلال ہیں یا حرام تو جو شخص اپنے دین اور آبرو کے حفاظت کی لئے اس سے باز رہا، وہ سلامتی میں رہے گا، اور جو ان میں سے کسی چیز میں مبتلا ہو گیا تو اندیشہ ہے کہ وہ حرام میں پڑ جائے گا جس طرح کوئی شخص ممنوعہ چراگاہ کے گرد و پیش چراتا ہے تو ان کے اندر داخل ہو جانے کا امکان رہتا ہے، اور آگاہ ہو جاؤ! بادشاہ کی کوئی ممنوعہ چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ کی ممنوعہ چراگاہ حرام ہے۔ (۲)

(تحریم حلال کے سلسلے میں اس کتاب میں ”اباحت“ کی بحث بھی ملاحظہ کر لی جائے)۔



منیٰ اور مکہ کے درمیان ایک وادی ہے، جو ”ابح“ یا ”مخصب“ سے موسوم ہے، اس وادی میں ٹھہرنے اور توقف کرنے کو ”تخصیب“ کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفاء ثلاثہ نے منیٰ سے مکہ جاتے ہوئے حج کے موقع پر اس وادی میں تھوڑی دیر توقف فرمایا: (۳) اس لئے اس وادی میں تھوڑی دیر کے لئے اترنا سنت ہے۔ (۴)



تجوید کی اصطلاح میں تحقیق یہ ہے کہ ہر حرف کو اس کا پورا پورا حق دیتے ہوئے ادا کیا جائے، اشباع، اظہار، تشدید، حروف کے مخارج وغیرہ پوری طرح واضح اور نمایاں کئے جائیں، اس

(۲) ترمذی ۲۲۹۱، باب ما جاء فی ترک الشبہات

(۳) مسلم عن ابن عمر، البتہ حضرت عائشہؓ رائے ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا نزول فرماتے محض آسانی کے لئے تھا، نیل الاوطار ۸۳/۵

(۴) بدائع الصانع ۲۲۹/۳

(۱) مسنن ترمذی ۱۴۰۶۲، ابواب التفسیر

میں زیادہ مبالغہ اور تکلف کو ناپسند کیا گیا ہے، البتہ تعلیم کی غرض سے طلبہ سے اس قسم کی محنت کرائی جاسکتی ہے۔

لیکن اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ اس اہتمام میں ایسا نہ ہو کہ آدمی بجاوے جاوقف کرنے لگے، جیسے ”لستعین“ میں ”ت“ پر ٹھہر جائے وغیرہ۔ (۱)

تحقیق مناظ

”مناظ“ کے معنی کسی حکم کی علت اور سبب کے ہیں مثلاً شراب نشہ کی وجہ سے حرام ہے، اس لئے نشہ کی حیثیت ”مناظ“ کی ہے اور ”مناظ“ کو علماء اصول ”جامع، علت، امارت، داعی، باعث، مقتضی، موجب، مدار اور مشترک“ وغیرہ مختلف الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، اور ”تحقیق“ کے معنی ثابت اور محقق کرنے کے ہیں۔ تحقیق مناظ یہ ہے کہ:

(الف) نص یا اجماع کے ذریعہ کسی خاص مسئلہ کی بابت جو حکم ثابت ہے اسی طرح کے دوسرے مسائل پر غور کیا جائے کہ یہی صورت اس پر بھی منطبق ہوتی ہے یا نہیں، مثلاً قرآن مجید نے ”چور“ کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے، اب دیکھا جائے کہ جیب کترے (طرار) اور کفن چور (نباش) پر بھی یہی ”چور“ کا لفظ صادق آتا ہے یا نہیں؟ اور اس پر بھی چوری کی سزا نافذ ہوگی یا نہیں؟

(ب) نص یا اجماع کے ذریعہ کسی امر کی بابت جو وصف مطلوب اور ضروری ہونا ثابت ہو مختلف افراد کے متعلق اس بات کی تحقیق کی جائے کہ اس میں بھی یہ وصف پایا

جاتا ہے یا نہیں؟ مثلاً اس بات پر اجماع ہے کہ ایسے ہی دو شخصوں کی گواہی پر فیصلہ ہوگا جو ”عادل“ بھی ہو، اب کسی خاص معاملے کی بابت گواہی کی تحقیق کے لئے قاضی فیصلہ کرے کہ یہ گواہ ”عدل“ کے وصف سے متصف ہیں یا نہیں؟ یہ بھی ”تحقیق مناظ“ ہی ہے۔

(ج) کسی حکم کے متعلق جو ”علت“ نص کی صراحت یا اجماع سے ثابت ہو یہ فیصلہ کیا جائے کہ وہی علت ایسے کن امور میں پائی جاتی ہے، جن کے متعلق نص یا اجماع موجود نہیں ہے، مثلاً شراب کی حرمت کی علت ”نشہ“ ہے، اس پر اتفاق ہے، اب ہر زمانہ میں ایسے جو بھی مشروب ایجاد ہوں کہ ان میں ”نشہ“ پایا جاتا ہو علماء اس علت کی بناء پر فیصلہ کریں گے کہ وہ حرام ہے۔

”تحقیق مناظ“ اجتہاد کی وہ قسم ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی اور جس کے لئے یہ بھی مطلوب نہیں کہ اس کے اندر اجتہاد کی تمام صلاحیتیں موجود ہوں اور امام غزالی کے بقول وہ لوگ بھی اس طریق استدلال کے قائل ہیں جو قیاس کو حجت نہیں مانتے ہیں اور اس کے منکر ہیں۔ (۲)

(ثالثی)



”حکم“ کے معنوں میں سے ایک معنی فیصلہ بھی ہے، اسی سے ”حکیم“ ہے، حکیم کے معنی فیصلہ کا مجاز گردانے کے ہیں، دو فریق اپنے باہمی نزاع کو طے کرنے کی غرض سے کسی شخص یا جماعت کو ثالث بنائیں کہ وہ ان کے اس معاملہ میں فیصلہ

امام مالکؒ کے نزدیک اگر فریقین نے کسی کو حکم بنا دیا تو فریقین باہمی رضامندی ہی سے اس حکم کو ختم کر سکتے ہیں، اگر تنہا اور ایک فریق رجوع کرے تو اس کے رجوع کرنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۴)
(قاضی کی طرف سے حکیم اور خلع میں حکم کی حیثیت پر خود "خلع" کے تحت بحث کی جائے گی)۔



لفظی معنی "حلال کرنے" کے ہیں۔

طلاق مغلطہ میں تحلیل

جس عورت پر اس کے شوہر کی جانب سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں، وہ اپنے شوہر پر مکمل طور پر حرام ہو جاتی ہے اور اب وہ عورت اسی وقت اپنے شوہر کے لئے حلال ہوتی ہے، جب:

- ۱- ابھی اس پر جو طلاق واقع ہوئی ہے اس کی عدت گزر جائے۔
- ۲- پھر کسی اور مرد سے صحیح طور پر نکاح کر لے۔ (۵)
- ۳- نکاح کے بعد وہ مرد اس سے جنسی ملاپ کرے۔
- ۴- پھر وہ طلاق دیدے، یا اس کی موت واقع ہو جائے۔
- ۵- اور عورت اس شوہر کی موت یا طلاق کی عدت گزار لے۔

اسی کو "حلالہ" بھی کہتے ہیں، اور "تحلیل" بھی جو خود قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔ (البقرہ: ۲۳۰)

حلالہ کی نیت سے نکاح

آج کل یہ ایک غلط رسم چل پڑی ہے کہ لوگ اسی نیت

کردے، یہی اصطلاح میں حکیم ہے، حکیم کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے (نساء: ۳۵) اور سنت رسول ﷺ سے بھی کہ خود آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ کو غزوہ بنو قریظہ کے موقع سے حکم بنایا اور اس پر اُمت کا اجماع بھی ہے۔ (۱)
"حکم" کے سلسلے میں بعض ضروری احکام اس طرح ہیں:

حکم وہی بن سکتے ہیں جو شرعاً گواہ بننے کے اہل ہوں، اس لئے مجنون اور بچہ حکم نہیں بن سکتا، نہ کافر مسلمانوں کا حکم ہو سکتا ہے، عورت چونکہ گواہ ہو سکتی ہے اس لئے حکم بھی ہو سکتی ہے۔

حقوق اللہ مثلاً، زنا، چوری وغیرہ کی حدود اور سزاؤں میں حکم کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، صرف حقوق الناس ہی میں حکم بنایا جاسکتا ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ فیصلہ تک فریقین نے اس کو حکم برقرار رکھا ہو، اگر فیصلہ سے پہلے پہلے کوئی ایک فریق بھی منحرف ہو جائے اور اس کا فیصلہ ماننے سے انکار کر دے تو اب اس کا فیصلہ نافذ نہ ہو سکے گا۔

اگر ایک سے زیادہ افراد کو حکم بنایا گیا تو فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ سبھی اس پر متفق ہوں۔

اگر حکم کا فیصلہ قاضی کی نگاہ میں شرعاً غلط ہو تو وہ اسے رد کر سکتا ہے۔ (۲)

اکثر فقہاء کے نزدیک حکم کا فیصلہ واجب العمل ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے یہاں فریقین کی رضامندی ہی سے اس پر عمل ہوگا، (۳)

(۱) خلاصۃ العناوی ۲۹/۳، الفصل الخامس فی التحکیم

(۲) المیزان الکبریٰ: ۲/۴۱۷، کتاب الاقصیہ

(۳) تبصرة الحکام، ۴۳/۱، اردو زبان میں اس موضوع پر تفصیل کے لئے "اسلامی عدالت" تصنیف مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، نیلمی جاکتی ہے ۳۳۱-۳۴۰، دفعہ ۵۴۲-۵۴۶

(۴) الشرح الکبیر للمردیر علی هامش المصنفی ۲/۶۶

(۵) اگر نکاح قاسد ہوا، مثلاً ایک ہی گواہ کی موجودگی میں نکاح کیا تو یہ تحلیل کے لئے کافی نہ ہوگا۔

پاداش اور غیرت مند آدمیوں کے لئے شدید قسم کی سزا ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ آدمی ایسا سنگین اقدام کرتے وقت ذرا غور فکر اور عقل و شعور سے کام لے۔

نماز میں سلام پھیرنے کا حکم

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کی تحریم تکبیر ہے، اور نماز کی تحلیل ”سلام“ ”لحرمہما التكبير وتحليلها التسليم“ (۳)۔ یعنی نماز کا آغاز تکبیر سے ہوتا ہے اور اختتام سلام پر، سلام کو ”تحلیل“ اس لئے کہا گیا کہ سلام پھیرتے ہی وہ تمام چیزیں نماز کی لئے حلال ہو جاتی ہیں جو اب تک نماز کی حالت میں ہونے کی وجہ سے جائز نہیں تھیں۔

امام احمدؒ کے یہاں دائیں بائیں ہر دوست میں سلام پھیرنا امام اور مقتدی دونوں کے لئے اور امام مالکؒ کے یہاں صرف امام کے لئے فرض ہے، اس طرح امام مالکؒ کے یہاں مقتدیوں کا سلام مطلقاً اور امام کا دوسرا اور امام شافعیؒ کے یہاں امام و مقتدیوں کا صرف دوسرا سلام مسنون ہوگا، فرض نہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ہر دو کے لئے دونوں ہی سلام فرض تو نہ ہوں گے، مگر واجب ہوں گے، (۴) علامہ شافعیؒ کے الفاظ میں بلاشبہ جو نماز بغیر سلام کے ختم کی گئی ہو ناقص ہے، کیونکہ واجب چھوٹ گیا ہے، لہذا اس کا لوٹنا واجب ہے۔ (۵)

سے نکاح کرتے یا کراتے ہیں کہ مباشرت کے بغیر یا مباشرت کے بعد طلاق دیں گے اور عورت پھر سابق شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی، تو اگر مباشرت کے بغیر ہی طلاق دیدی تب تو وہ اپنے سابق شوہر کے لئے حلال ہی نہیں ہوگی، اس لئے کہ دوسرے شوہر کا ہم بستر ہونا ضروری ہے، حدیث میں ہے کہ حضرت رفاعہ کی بیوی جن کو ان کے پہلے شوہر نے تین طلاق دیدی تھی، حضرت رفاعہ سے جنسی اعتبار سے مطمئن نہ تھیں اور چاہتی تھیں کہ ان سے طلاق لے کر اپنے پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کر لیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے اس ارادہ کا اظہار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک تم ان کا اور وہ تمہارا شہد نہ چکھ لیں، یعنی ایک دوسرے سے جنسی لذت نہ اٹھا لیں، ”حتی یدلوق عسلتک وتلدوق عسلتہ۔“ (۱)

اور اگر مباشرت کے بعد طلاق دی تو وہ اپنے شوہر کے لئے حلال تو ہو جائے گی مگر جس شخص نے حلالہ کی نیت سے نکاح کیا تھا اور جس نے کرایا تھا دونوں ہی سخت گنہگار ہوں گے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے ”لعن اللہ المحلل والمحلل لہ“ (۲) ہاں اگر کسی نے ایسی نیت کے بغیر نکاح کیا اور یوں ہی کسی وجہ سے طلاق دیدی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

تین طلاقوں کے بعد ”حلالہ“ کا یہ حکم دراصل ایک بڑی

(۱) ترمذی، ۲۱۳/۱

(۲) ابن ماجہ، ۱۳۹/۱

(۳) ترمذی، ۶/۱، باب ماجاء مفتاح الصلوة الطہور

(۴) المیزان الکبریٰ للشعرانی، ۱۸۳/۱، ہدایۃ المجتہد، ۱۳۶/۱، واضح ہو

کہ مالکیہ، شوافع کے یہاں جو نیت واجب مستحق اصطلاح میں ہے، مجرد فرض ہی کو، جب کہہ دیتے ہیں، اس لئے ان کتابوں میں واجب لکھا گیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف عدم وجوب کی بلکہ میزان میں مسنون ہونے کی نسبت کر دی گئی ہے

(۵) الدر المختار مع رد المحتار، ۳۳۶/۱

(اب رہا یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں سلام کے بجائے کیا فرض ہے؟ اور اس سلسلہ میں فقہاء کے دلائل کیا ہیں؟ تو انشاء اللہ لفظ ”تسلیم“ کے تحت اس کا ذکر کیا جائے گا۔)

کسی چیز کو حلال کرنا اللہ ہی کا حق ہے
”تخلیل“ کے معنی کسی چیز کو جائز اور حلال قرار دینے کے ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں تو حید کا تقاضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا کو اس کی ذات اور اس کے اوصاف کمال میں لیکنا اور ایک مانا جائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ اپنے اختیار اور حقوق میں بھی وہ تنہا ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں ہے، ”حقوق“ سے مراد ہے حلال و حرام کرنا وغیرہ، اس لئے اسلام میں صرف حاکمیت الہی کا تصور ہے، وہی سارے اختیارات کا سرچشمہ ہے، اللہ کے احکام سے آزاد ہو کر نہ فرد کو حق ہے کہ وہ کوئی قانون بنائے، نہ جمہور اور اسٹیٹ کو، کوئی بھی مملکت جس کی بنیاد اسلامی قانون پر ہو، اس کے قانون کا اصل اور بنیادی ماخذ کتاب اللہ اور سنت ہوگی جس چیز کی حرمت کتاب و سنت سے ثابت ہو، اس میں ادنیٰ تبدیلی حرام ہے اور اصولی طور پر اس کو تسلیم کر لینا شرک۔ مصلحت اور عصری تقاضوں کے تحت صرف انہی احکام میں تبدیلی ہو سکتی ہے جو قیاس و مصلحت پر مبنی ہوں، کتاب و سنت سے ماخوذ نہ ہوں۔

(لفظ ”تحریم“ کے تحت اس موضوع پر گفتگو کی جا چکی ہے)



”تخلیف“ کے معنی ”قسم کھانے“ کے ہیں، اسلامی قانون

کے مطابق نزاعی معاملات میں کسی دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے پہلے مرحلے میں جس چیز کی ضرورت پڑتی ہے، وہ ”بینہ“ ہے، بینہ سے مراد مطلوبہ گواہی اور اگر یہ مہیا نہ کر سکے تو اب جس کے خلاف دعویٰ ہے (مدعا علیہ) اس سے قسم کھلائی جائے گی، اگر وہ قسم کھا کر اس دعویٰ کی صداقت سے انکار کر دے تو دعویٰ خارج کر دیا جائے گا، اور اگر قسم کھانے سے انکار کر جائے تو فیصلہ ”مدعی“ کے حق میں ہوگا۔

قسم اسی وقت کھلائی جائے گی جب از روئے قانون اسلامی اس دعویٰ کی گنجائش بھی ہو اور وہ صحیح ہو الا سحلاف ینترب علی دعویٰ صحیحہ چند چیزیں ایسی ہیں، کہ جن میں امام ابو حنیفہؒ کے یہاں فیصلہ کا مدار صرف ”بینہ“ (مطلوبہ گواہی) ہے، قسم اور اس سے انکار پر فیصلہ نہیں ہوگا یعنی مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

۱- اسلامی حدود یعنی زنا، چوری، شراب نوشی، تہمت اندازی میں۔

۲- نکاح منعقد ہونے میں۔

۳- طلاق کے بعد رجعت کے ثبوت میں۔

۴- ایلاء (چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھالینے کے بعد رجوع کرنے کے متعلق)۔

۵- غلامی کے مسئلہ میں۔

۶- ولایت کے ثبوت میں۔

۷- دعویٰ نسب میں۔

۸- اور لعان میں۔ (۱)

تحنیک

”حنک“ منہ کے اندرونی حصہ کو کہتے ہیں تحنیک یہ ہے کہ کوئی صالح اور نیک آدمی کھجور یا اس جیسی کسی میٹھی چیز کو اچھی طرح چبا کر باریک اور سیال بنادے اور اسے نو مولود بچہ کے منہ میں ڈال دے تاکہ معدہ تک پہنچ جائے، پھر بچہ کے لئے دعا کرے۔

یہ مستحب طریقہ ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے، حضرت اسماء بنت ابی بکر فرماتی ہیں کہ جب عبد اللہ بن زبیر پیدا ہوئے تو میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آغوش میں رکھ دیا، آپ ﷺ نے خرما منکویا اور چبا کر لعاب مبارک ان کے منہ میں لگایا اور تالوں میں ملا، نیز خیر و برکت کی دعا فرمائی، (۱) ام المومنین حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے پاس بچے لائے جاتے، آپ ﷺ تحنیک فرماتے اور خیر و برکت کی دعا کرتے۔ (۲)

تحیۃ المسجد

”تحیۃ“ کے اصل معنی مبارکباد اور تحفہ پیش کرنے کے ہیں، اس طرح ”تحیۃ المسجد“ کے معنی ”مسجد کے رب کے حضور تحفہ عبادت پیش کرنے“ کے ہوئے، انسان اپنے خالق کے لئے تحفہ نماز ہی پیش کر سکتا ہے، اس لئے مسجد میں داخل ہوتے ہی دو رکعت نماز پڑھنا مستنون ہے، اسی کو ”تحیۃ المسجد“ کہتے ہیں،

یہ دو رکعت نماز مسجد میں داخل ہونے کے فوراً بعد اس طرح پڑھنی بہتر ہے کہ ابھی بیٹھنے کی نوبت بھی نہ آئی ہو، چنانچہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو بیٹھنے سے پہلے دو رکعت پڑھ لے، (۳) اگر مسجد میں داخل ہوتے ہی بیٹھنے سے پہلے ہی فرض یا کوئی اور نفل پڑھ لی تو اسی میں اس نماز کا ثواب بھی حاصل ہو جائے گا، البتہ جو لوگ خانہ کعبہ کو مدہوت نہیں ان کے لئے نماز کے بجائے طواف ہے، اور اس کی حیثیت ”تحیۃ المسجد“ کی ہو جائے گی (۴) اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد بیٹھ گیا تو اب شوافع کے نزدیک ”تحیۃ المسجد“ اس سے فوت ہوگئی، احناف کا مسلک ہے کہ ابھی بھی کھڑا ہو کر وہ ”تحیۃ المسجد“ ادا کر سکتا ہے۔ (۵)

کیونکہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں مسجد میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ابوذر! تم نے نماز ادا کی؟ میں نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کھڑے ہو اور دو رکعت نماز پڑھ لو، لقم الفصل رکعتین (۶) یہاں کھڑے ہونے کا حکم صاف بتاتا ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ بیٹھ چکے تھے، اس کے بعد آپ ﷺ نے ان کو ”تحیۃ المسجد“ کے لئے حکم فرمایا۔

خطبہ جمعہ کے دوران

خطبہ جمعہ کے دوران مسجد میں آنے والوں کو ”تحیۃ المسجد“ نہیں پڑھنی چاہئے، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

(۲) بخاری ۸۸۷۲، باب وضع الصبی فی الحجر

(۳) کنز الايضاح وتعليقه: ۹۳

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ ۲۹۵/۱

(۱) زاد المعاد ۳۰۹/۲، کتاب الآداب

(۳) بخاری، حدیث لمبر: ۳۳۳

(۵) معارف السنن ۲۹۵/۳

حاصل کر لی تو اب کل مال متروکہ چچا اور ماں میں تقسیم ہو جائے گا اور دونوں کو اسی تناسب سے ملے گی جس تناسب سے اصل مال میں دونوں کا حق تھا، چنانچہ تین تہائی کئے جائیں گے، دو حصے ماں کے لئے اور ایک حصہ چچا کا۔ (۵)

تخریج مناٹ

نص یا اجماع سے کوئی حکم ثابت ہو، لیکن نص یا اجماع میں اس حکم کی علت کی صراحت نہ ہو اور نہ اس میں متعدد ایسے اوصاف پائے جاتے ہوں جو علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں، مجتہد اپنی رائے سے ان میں کسی وصف کو علت قرار دے یہ ”تخریج مناٹ“ ہے، جیسے ”سودی اموال“ کے متعلق معروف روایت ہے، جس میں سونا، چاندی، گیسوں، جو، کھجور اور نمک کا ذکر ہے، کہ ان میں سے ایک ہی صنف کی شئی دوسرے کے بدلہ بیچی جائے، تو ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مقدار بھی برابر ہو اور دونوں ہی طرف سے نقد ہو اور اگر ایک شئی اپنی مخالف صنف سے فروخت کی جائے تو مقدار میں کمی بیشی ہو سکتی ہے، لیکن دونوں طرف سے نقد ادائیگی ہوگی:

مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت

هذه الاصناف لبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا

بيد . (۶)

ان چھ چیزوں کے علاوہ دوسری کن چیزوں میں ”سود“ کا

نے ہر طرح کی نماز اور بات سے منع فرمایا ہے، (۱) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ کسی مصروفیت، وقت مکروہ ہونے یا وضو نہ ہونے وغیرہ کی وجہ سے ”تحیۃ المسجد“ نہ پڑھ سکتا ہو تو ایک مرتبہ ”سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر“ پڑھ لے۔ (۲)

تحیۃ الوضوء

تحیۃ الوضوء بھی گویا اللہ کے حضور ایک نیک عمل کی توفیق پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے، یہ دو رکعت نفل نماز ہے، جو وضوء کے فوراً بعد ادا کرنی چاہئے۔

ومن الاداب ان یصلہ ای الوضوء بسبحة ای

ناقلۃ یصلی عقبہ ناقلۃ ولو رکعتین . (۳)

ان دو رکعتوں کے سلسلہ میں بھی یہ حکم ہے، کہ اگر وضوء کے فوراً بعد کوئی فرض نماز پڑھ لی جائے یا کوئی دوسری نماز ادا کی جائے تو اسی میں تحیۃ الوضوء کا بھی اجر حاصل ہو جائے گا اور امام کے خطبہ کے درمیان یہ نماز بھی نہیں پڑھی جائیگی۔ (۴)

تخارج

علم الفرائض کی ایک اصطلاح ہے، وراثہ میں آپس کی رضامندی سے کسی وراثت کا کوئی چیز لیکر بقیہ ترکہ سے دست بردار ہو جانا ”تخارج“ ہے، مثلاً ایک عورت نے شوہر، ماں اور چچا کو چھوڑا، شوہر نے مہر کے بدلہ اپنے حصہ موروثی سے سبکدوشی

(۱) الہدایہ ۱۵۱، باب الجمعہ

(۲) دیکھئے معارف السنن ۲۹۵/۳

(۳) کبیری ۳۵: تخارج منیہ نے اس نماز پر تین احادیث صحیحین من حدیث، مسلم عن عبید اللہ بن جریج عن ابی ہریرۃ سے استدلال کیا ہے، ملاحظہ ہو حوالہ مذکور ۳۶-۳۵

(۴) مرقاۃ الفلاح : ۶۱، فصل فی تحیۃ المسجد و صلوة الضحی و احیاء اللہالی

(۶) مسلم عن عبادہ بن صامت : ۲۵/۲، باب الربوا

(۵) السراج فی المیراث : ۳۳

تحقق ہوگا اور ان چھ چیزوں میں وہ کون سا وصف پایا جا رہا ہے، جس کی وجہ سے شارع نے ”ربو“ کو حرام قرار دیا ہے اس میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی علت ”طعم“ اور ”حمیت“ ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ذخیرہ کئے جانے کے لائق ہونا (ادخار) اور غذائی شئی ہونا (اقتیات) اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں دو چیزوں کا جنس اور قدر (ذریعہ پیمائش) میں یکساں ہونا وہ علت ہے جس کی وجہ سے ان کے ہاں ہی تبادلہ میں برابری ضروری ہو جاتی ہے، پس یہی علت کا اخذ و استخراج کہلاتا ہے، جو اجتہاد میں سب سے اہم اور مشکل کام ہے۔

تخصیص

یہ اصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے، عام کے مصداق کو اس کے بعض افراد تک محدود کر دینے کو تخصیص کہتے ہیں، ”هو لخص عام علی بعض مسمیٰ“ (۱) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”احل الله البيع وحرم الربو“ (البقرہ: ۲۷۵) اس میں بیع کا لفظ دونوں طرح کی بیع کو شامل ہے، اس صورت کو بھی جس میں ربو ہو اور اس صورت کو بھی جس میں ربو نہ ہو، لیکن آگے حرم الربو کی صراحت نے واضح کر دیا کہ یہاں بیع سے غیر ربوی بیع ہی مراد ہے، یہ تخصیص ہے۔

تخصیص اور استثناء میں فرق

تخصیص سے قریب تر دو اور اصطلاحات ہیں، تنخ اور

استثناء۔ تنخ اور استثناء میں فرق یہ ہے کہ تخصیص مستقل کلام ہوتا ہے اور استثناء مستقل کلام نہیں ہوتا، جیسے مذکورہ مثال میں احل الله البيع مستقل کلام ہے اور ”حرم الربو“ مستقل کلام، استثناء کلام کا جزو ہوتا ہے، نہ کہ مستقل کلام، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم** (النساء: ۳۴) یعنی جو عورتیں کسی کے نکاح میں ہوں وہ حلال نہیں، سوائے ان کئیوں کے جو جنگ میں ہاتھ آئیں، کہ گوان کے شوہر دارالکفر میں موجود ہوں، پھر بھی وہ جن کے حصہ میں آئیں ان کے حق میں حلال ہیں، پس یہ ”الا ما ملکت ایمانکم“ استثناء ہے نہ کہ تخصیص، کیونکہ یہ مستقل کلام نہیں ہے، بلکہ پہلے کلام کا جزو ہے، اسی لئے اہل علم نے تخصیص کے لئے شرط لگائی ہے کہ وہ کلام سابق کا جزو نہ ہو بلکہ مستقل کلام ہو۔ (۲)

تخصیص اور تنخ کے درمیان فرق

تنخ اور تخصیص کے درمیان متعدد وجوہ سے فرق کیا گیا ہے، اور علامہ شوکانی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے (۳) جن میں سے چند اہم وجوہ یہ ہیں:

- ۱- تخصیص کسی حکم میں سے بعض افراد کی ہوتی ہے، اور تنخ تمام افراد سے بھی ہو سکتا ہے۔
- ۲- کسی حکم کے ثابت ہونے کے بعد اس کا ختم کر دیا جانا تنخ ہے، اور تخصیص اکثر اہل علم کے نزدیک عام لفظ کی مراد کو واضح کرتا ہے۔

(۲) فوائد الرحموت : ۳۰۰/۱، کشف الاسرار : ۳۶۶/۱

(۱) فوائد الرحموت : ۳۰۰/۱

(۳) دیکھئے : ارشاد الفحول : ۱۳۶-۱۳۳

۳- نسخ شارع کے قول اور خطاب ہی سے ہو سکتا ہے، جبکہ تخصیص دلیل عقلی اور قرینہ سے بھی ہوتی ہے۔

۴- اجماع کے ذریعہ کسی حکم کی تخصیص ہو سکتی ہے لیکن اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا۔

۵- عام کے بعد بلا تاخیر تخصیص کی جاسکتی ہے، اور نسخ میں ضروری ہے کہ منسوخ کے بعد کچھ فصل سے نسخ کا نزول ہو۔

۶- تخصیص حکم عام ہی کی ہو سکتی ہے، نسخ عام کا بھی ہو سکتا ہے اور خاص کا بھی، جمہور کے نزدیک تخصیص اور نسخ دو الگ چیزیں ہیں، نسخ میں سابق حکم بالکل ہی متروک ہو جاتا ہے، اور تخصیص میں سابق حکم بعض افراد سے متعلق اور بعض افراد سے ختم ہو جاتا ہے، احناف کے نزدیک اگر قصص کا ذکر بعد میں ہوا ہو مصلحتاً نہ ہوا ہو تو یہ بھی نسخ کے حکم میں ہے، اس اصول کے تحت احناف اور شوافع کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہوا ہے، احناف کے نزدیک چونکہ عام اپنے مفہوم میں قطعی ہوتا ہے اور عام کی تخصیص نسخ کا درجہ رکھتی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ نسخ کا ایک گونہ قوی اور مضبوط ہونا ضروری ہے، اس لئے قیاس اور خبر واحد (۱) کے ذریعہ قرآن مجید کے کسی عام حکم کی تخصیص درست نہ ہوگی، مثلاً حرم شریف کے سلسلہ میں ارشاد ہوا: من دخله کان آمناً (آل عمران: ۹۷) جو حد و حرم میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا، اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ حرم میں داخل ہونے والا ہر شخص شرعاً مامون ہوگا، اور اس کو قتل کرنا درست نہ ہوگا، چنانچہ اسی بنا پر اگر قاتل ارتکاب جرم کے بعد حد و حرم میں چلا جائے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حرم میں قتل نہ کیا جائے گا، البتہ ایسی صورت حال پیدا کر دی جائے گی کہ وہ باہر نکلنے پر مجبور ہو جائے اور پھر اس سے قصاص لیا جائے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل سے جو حرم شریف میں قتل کے بعد داخل ہو جائے اس سے حرم ہی میں قصاص لے لیا جائے گا، وہ اس مسئلہ کو اس صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص خاص حرم ہی میں کسی کو قتل کر دے تو تمام فقہاء کسی رعایت کے بغیر وہیں اس پر قانون قصاص نافذ کرنے کے قائل ہیں۔

فقہائے احناف اس اصول کی بناء پر شوافع کے اس استدلال کو غلط قرار دیتے ہیں کہ یہ قیاس کی بناء پر قرآن کے ایک عام حکم کی تخصیص اور اس کو منسوخ کر دینا ہے۔ (۲)

البتہ اگر کسی دوسری آیت یا حدیث مشہور کے ذریعہ عام کے بعض افراد کی تخصیص کر لی گئی ہو تو اب اس عام کے تین افراد کے باقی رہنے تک قیاس یا خبر واحد کے ذریعہ اس کی تخصیص درست ہوگی، بشرطیکہ ایسی تخصیص نہ ہو کہ اس عام کے تین افراد بھی باقی نہ رہ جائیں۔ (۳)

تخصیص کے ذرائع

بنیادی طور پر تخصیص چار چیزوں کے ذریعہ ہوتی ہے، عقل،

(۱) ایسی حدیث مراد ہے کہ حضور ﷺ یا مہدیین سے آج تک ایک بڑی جماعت اس حدیث کی نقل نہ ہو تھیل کے لئے ملاحظہ ہو "حدیث"

(۲) مشکوٰۃ، مقدمہ شیخ عبدالحق: ۳

(۳) نور الانوار: ۷۰، مبحث المقام

تخصیص اور تقیید میں فرق

بعض اوقات تخصیص و تقیید میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ مطلق خود خاص کی ایک قسم ہے، کیوں کہ جیسے تخصیص لفظ عام کے شمول و عموم کو محدود کرتا ہے، اسی طرح تقیید سے مطلق کے شمول و اطلاق میں تحدید ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں یہ دو الگ اصطلاحات ہیں، تخصیص کے ذریعے کسی لفظ کے متبادر مفہوم میں تصرف کیا جاتا ہے اور تقیید کے ذریعہ اس مفہوم پر ایک گونہ اضافہ کیا جاتا ہے، جیسے مومن سے ایک فرد خاص مراد لیا جائے تو یہ تخصیص ہے اور مومن کے ساتھ عالم و جاہل اور مطیع و عاصی ہونے کی صفت بڑھادی جائے تو یہ تقیید ہے، تخصیص ہمیشہ ایک پورا کلام اور جملہ ہوتا ہے، لیکن تقیید ایک لفظ سے بھی ہو سکتی ہے۔ تخصیص کلام کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی ہو سکتی ہے، جیسے احساس و مشاہدہ اور عادت، لیکن کسی کو مقید کرنا کلام ہی کے ذریعے ممکن ہے۔



لغت میں نرمی پیدا کرنے اور ہلکا کرنے کو کہتے ہیں۔

شرعی احکام میں تخفیف کے اسباب

شریعت کوئی ایسا علم نہیں دیتی جو انسانی فطرت کے خلاف اور ناقابل برداشت ہو، اسی کے پیش نظر بسا اوقات بعض ممنوع باتوں کی اجازت دے دی جاتی ہے، مثلاً سور اور مردار کھانا اسلام میں حرام ہے، لیکن اگر جان بچانے کے لئے اس کا کھانا ناگزیر ہی ہو جائے تو اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ان اسباب

احساس و مشاہدہ، عرف اور نص — عقل سے تخصیص کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان الله على كل شئ قدير (۲: ۲۵۵) عقل تقاضا کرتی ہے کہ ”کل شئ“ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مستثنیٰ ہو، کہ قادر مطلق ہونا مقدور ہونے کے متنافی ہے۔

احساس و مشاہدہ سے تخصیص کی مثال یہ ہے کہ ملکہ سبا کے بارے میں فرمایا گیا: و اوتيت من كل شئ (النمل: ۲۳) لیکن ظاہر ہے کہ جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تھا ملکہ سبا کے پاس نہیں تھا۔

عرف سے تخصیص کی مثالیں بھی فقہاء کے یہاں ملتی ہیں، جیسے ارشاد ربانی ہے: والوالدات یرضعن اولادھن (البقرہ: ۲۳۳) مگر اس سے شریف اور عالی حسب خواتین کو فقہاء نے خاص کیا، کہ ان پر دودھ پلانا واجب نہیں، کیونکہ نزول قرآن کے وقت یہی عرف تھا۔

تخصیص کا سب سے اہم ذریعہ نص ہے، جیسے ارشاد ہے: المطلقات یربضن بانفسھن ثلثة لروء (البقرہ: ۲۲۸) لیکن حاملہ خواتین کی بابت فرمایا گیا: واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ (الملاق: ۲)

اس طرح دوسری آیت نے پہلی آیت کے عموم میں تخصیص پیدا کر دی۔

اہل علم نے تخصیص کے جن ذرائع کا ذکر کیا ہے ان کی تعداد ایک درجن سے بھی زیادہ ہے، اس سلسلہ میں تفصیل علامہ شوکانی کی ارشاد الفحول اور ڈاکٹر محمد معروف الدوالیسی کی ”المدخل الی علم اصول الفقہ“ میں دیکھی جاسکتی ہے، لیکن مجموعی طور پر وہ انہی چار اسباب تخصیص میں شامل ہیں۔

میں سے بنیادی حیثیت کی حامل یہ چند صورتیں ہیں جو احکام میں آسانی اور سہولت پیدا ہونے کا ذریعہ بنتی ہیں۔

۱- سفر

سفر دو طرح کا ہے، ایک طویل، جس کے لئے ایک مخصوص مسافت درکار ہے، دوسرے مختصر جس کا اطلاق محض اپنے شہر یا قصبہ سے نکلنے پر ہوتا ہے، طویل سفر کی بناء پر جو آسانیاں پیدا ہوتی ہیں، ان میں یہ ہے کہ نماز میں قصر ہو جاتا ہے، رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور واپسی کے بعد قضا کرنے کی اجازت ہوتی ہے، قربانی کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے اور موزوں پر ایک شب و روز سے زیادہ تین دن و رات مسح کرنے کی اجازت مل جاتی ہے، اور وہ آسانیاں بھی جو آگے مختصر سفر کے سلسلے میں ذکر کی جارہی ہیں، مختصر سفر، یعنی ۴۸ میل سے کم کے سفر کی وجہ سے جمعہ و عیدین کی نماز اور جماعت واجب نہیں ہوتی، تیمم اور جانور پر نفل نماز پڑھنے کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے۔
(تفصیل کے لئے دیکھئے: "سفر")

۲- بیماری

بیماری کی وجہ سے بہت سی سہولتیں ملتی ہیں، تیمم کی اجازت، حسب ضرورت بیٹھ کر اور لیٹ کر نماز کی ادائیگی، جماعت واجب نہیں رہتی، رمضان میں روزہ توڑا جاسکتا ہے، کفارہ ظہار واجب تھا تو بیماری کی وجہ سے روزہ کے بجائے مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر سکتا ہے، اعتکاف گاہ سے نکلنے کی گنجائش ہے، حج اور ری جمار کے لئے کسی کو نائب بنادینا کافی ہے، فدیہ ادا کر کے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے، البتہ فدیہ واجب ہوتا

ہے، ناپاک اور حرام دوائیں جائز ہو جاتی ہیں اور معالج کے لئے جسم کے قابل ستر حصوں کا دیکھنا جائز قرار پاتا ہے۔

۳- اکراہ

(اکراہ کے احکام خود لفظ "اکراہ" کے تحت مذکور ہو چکے ہیں)۔

۴- بھول

("لسان" کے تحت تفصیل دیکھی جائے)

۵- ناواقفیت

("جہل" ملاحظہ کیا جائے)

۶- دشواری و تنگی

ایسی چیزوں میں جن کا ابتلاء عام ہے اور ان سے بچنا مشکل ہے، سہولت پیدا کر دی جاتی ہے، جیسے مجمر، پہو وغیرہ کے خون کو ناپاک نہیں قرار دیا گیا، چاہے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں، سڑکوں کی مٹی اور اس کی چھینٹیں پاک قرار دی گئیں، ضرورتاً طلاق کی اجازت دی گئی، وغیرہ۔

(دیکھئے: ضرورت، مشقت)

۷- نقص

انسان میں کسی طرح کا جسمانی یا شعوری نقص بھی مجملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے شریعت احکام میں تخفیف پیدا کرتی ہے، ناہالغ بچوں اور پاگلوں پر دوسروں کو ولایت کا حق سونپا جانا، عورتوں کو جہاد، جمعہ اور جماعت وغیرہ کی ذمہ داری سے سبکدوش رکھنا۔ (۱)

(۱) ربیع المابدین ابن نجیم مصری: الاشیاء والظائر، القاعدة الراہۃ: ۷۵-۷۳، ملخص

تخفیف کی مختلف صورتیں

پھر اس تخفیف کی مختلف صورتیں ہیں:

۱- اسقاط

کہ کسی فریضہ کو بالکل ہی ساقط کر دیا جائے، جیسا کہ اعذار کے پائے جانے کے وقت بعض عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے حیض و نفاس میں نماز وغیرہ۔

۲- تنقیص

کہ فریضہ میں کچھ کمی کر دی جائے، جیسا کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کیا جاتا ہے۔

۳- ابدال

ایک طریقہ کو دوسرے اہل طریقہ سے بدل دینا، جیسے وضو و غسل کے بجائے تیمم اور نماز میں قیام کے بجائے بیٹھ کر اور لیٹ کر نماز کی ادائیگی۔

۴- تقدیم

کسی فریضہ کو وقت سے مقدم کر دینا، جیسے عرفات میں ظہر و عصر کو جمع کر کے ادا کرنا۔

۵- تاخیر

کسی فریضہ کو اصل وقت سے مؤخر کر دینا، جیسے مزدلفہ میں مغرب و عشاء کو جمع کرنا۔ مریض کے لئے روزہ رمضان کی حسب سہولت قضاء۔

۶- تغیر

کہ کسی عبادت کو باقی رکھتے ہوئے اس کے نظام میں تبدیلی پیدا کر دی جائے، جیسے خوف و اندیشہ کی حالت میں ”عمل کثیر“ کے ساتھ خاص ویت سے نماز کی ادائیگی۔

۷- ترخیص

عام اصول کے خلاف کسی حکم میں رخصت اور اجازت، جیسے وحیلے سے استنجاء کرنے والے کے جسم پر عموماً نجاست، بالخصوص پامخاند کا کچھ حصہ باقی رہ جاتا ہے، اس کے ساتھ بھی نماز کی ادائیگی درست ہے۔ (۱)



تخیر کے معنی اختیار دینے کے ہیں، مختلف معاملات میں شریعت نے اختیار کی گنجائش رکھی ہے۔
(لفظ ”خيار“ کے تحت اس کی تفصیل ملاحظہ کی جاسکتی ہے)

طلاق میں اختیار

اختیار کی ایک صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیدے، مثلاً یہ کہے کہ تجھے اختیار ہے، یا کہے اپنے آپ کو طلاق دے، تو عورت کو اختیار ہوگا کہ اسی مجلس میں اپنے آپ پر طلاق واقع کر لے، مجلس سے مراد یہ ہے کہ اختیار دیتے وقت وہ جس حالت میں تھی اسی حالت میں خود کو طلاق دے لے، کسی دوسرے کام میں مصروف نہ ہو اور نہ اپنی جگہ سے ہٹی ہو، اگر وہ کسی دوسرے کام میں لگ جائے تو اب یہ اختیار باقی نہ رہے گا۔

(۱) زین العابدین ابن جعوم مصری: الاشباہ والنظائر، القاعدة الرابعة: ۷۵-۸۳ سے ملخص

عورت اپنے آپ پر طلاق واقع کر لے۔

تداخل

”تداخل“ کی بحث عام طور پر عقوبات اور سزاؤں میں آتی ہے، سزائیں (حدود) تین طرح کی ہیں، ایک وہ ہیں جن کا تعلق اللہ کے حقوق سے۔ دوسری وہ ہیں، جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے۔ تیسری وہ ہیں جن کا تعلق دونوں کے حقوق سے ہے، لیکن دونوں میں سے کوئی ایک پہلو اس میں غالب ہو۔

۱- ”حقوق اللہ“ سے متعلق سزاؤں کے جمع ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ مجرم کے دو یا اس سے زیادہ جرائم میں سے کسی ایک کی سزا قتل اور بقیہ کی اس سے کم تر ہو، مثلاً ایک شخص نے شراب پی، چوری کی اور شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کیا، اب یہ تیسرا جرم سزائے موت کا موجب ہے اور پہلے دونوں جرائم میں ہاتھ کاٹنے یا کوڑے لگانے کی سزا ہے، اس صورت میں احناف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سزاؤں میں تداخل ہو جائے گا، یعنی مجرم پر صرف سزائے موت جاری کی جائے گی، اور بقیہ دونوں سزائیں اس کے ذیل میں پوری ہو جائیں گی، امام شافعی کے نزدیک سزاؤں میں تداخل نہیں ہوگا، کوڑے بھی لگائے جائیں گے، ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور پھر سزائے موت بھی جاری کی جائے گی۔

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی جرم موجب قتل نہ ہو، مثلاً ایک شخص نے شراب پی، اور چوری کی،

واضح ہو کہ اگر اس نے یوں کہا تھا: تجھے اختیار ہے، عورت نے کہا: میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا، یعنی تمہاری زوجیت سے علاحدہ ہو گئی تو اب اس پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اگر شوہر کی نیت تین طلاق کی تھی تو بھی تین طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس لفظ میں تین طلاق مراد لینے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر مرد نے کہا کہ تم طلاق اپنے آپ پر واقع کر سکتی ہو، عورت نے کہا: میں نے اپنے آپ کو طلاق دیا تو اب ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو حق ہوگا کہ چاہے تو اسے لوٹا لے، نیز اگر شوہر نے تین طلاق کا ارادہ کیا تھا تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ (۱)

اوپر طلاق کا اختیار صرف مجلس کی حد تک بتلایا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب اس نے مطلقاً اختیار دیا ہو، اگر طلاق کا اختیار دیتے ہوئے یوں کہے: تمہیں اختیار ہے، جب کبھی چاہو اپنے آپ کو طلاق دے تو اب یہ اختیار اس مجلس تک محدود نہیں رہے گا، اور نہ شوہر کے لئے گنجائش ہوگی کہ وہ یہ اختیار واپس لے لے، بلکہ عورت مجاز ہوگی کہ دعوہ کی میں جب کبھی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے۔ (۲)

فقہ کی اصطلاح میں اسی کو ”تفویض طلاق“ کہتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فقہ حنفی کے لحاظ سے ہندوستان میں نیک نکاح کی دشواریوں اور پیچیدگیوں کے پیش نظر مشورہ دیا ہے کہ نکاح ہی کے وقت ”تفویض طلاق“ کا ایک ایسا متوازن فارم تیار کیا جائے اور اس پر مرد سے دستخط لے لیا جائے، کہ مرد کی ظلم و زیادتی کی صورت میں اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے

علاحدہ سزا دی جائے گی۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک صرف ایک صورت کا استثناء ہے، کہ اگر اس نے شراب بھی پی اور تہمت بھی لگائی تو ایک ہی سزا جاری ہوگی اور دوسری نہیں ہوگی۔

(ج) ایک سے زیادہ جرم قتل کا موجب ہے، مثلاً مجرم قاتل بھی ہے اور شادی شدہ زانی بھی، پہلا جرم ”حقوق العباد“ سے متعلق ہے اور دوسرا ”حقوق اللہ“ سے، پس ایسی صورت میں حقوق العباد کی اہمیت کے پیش نظر وہی سزا نافذ ہوگی، چنانچہ مذکورہ مثال میں مجرم کو قتل کیا جائے گا، رجم نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

(”عدت“ کی بھی بعض صورتیں ہیں جن میں تداعل ہوتا ہے، اس کا ذکر خود ”عدت“ میں کیا جائے گا)

فرائض کی اصطلاح میں

فرائض کی اصطلاح میں دو ایسے عدد کو کہتے ہیں کہ جو کسی بیشی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور ان میں زیادہ والا عدد کم پر تقسیم ہو، جیسے تین بمقابلہ نو، یا دو بمقابلہ چھ کے ہے۔ (۲)

تداعی

تداعی کے معنی ایک دوسرے کو بلانے اور کسی بات کی دعوت دینے کے ہیں، فقہائے احناف کے نزدیک نفل نماز کی جماعت، ”تداعی“ کے ساتھ مکروہ ہے، اسے تنہا تنہا ہی پڑھنا چاہئے، ہاں اگر تداعی کے بغیر اتفاقاً کبھی جماعت سے پڑھ لیا

اس صورت میں بالاتفاق تداعل نہیں ہوگا، دونوں سزائیں دی جائیں گی، البتہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پہلے نسبتاً ہلکی، پھر سخت سزا دی جائے گی، مالکیہ کے نزدیک اس کے برعکس اور احناف کے نزدیک امام اور قاضی کی صواب دید پر ہے وہ جس ترتیب سے مناسب سمجھے سزائیں نافذ کرے۔

۳۔ انسانی حقوق سے متعلق سزائیں دو ہیں: قتل وغیرہ کا قصاص اور احناف کے علاوہ دوسرے فقہاء کے مسلک کے مطابق حد قذف (تہمت لگانے کی سزا)، احناف کے نزدیک یہاں بھی صرف قتل کی سزائیں نافذ ہوگی، حد قذف جاری نہ کی جائے گی، اکثر فقہاء کا خیال ہے، کہ پہلے حد قذف جاری کی جائے گی، پھر مجرم ازراہ قصاص قتل کیا جائے گا۔ ۴۔ اگر مجرم دو ایسی سزاؤں کا مستحق ہے، جن میں ایک کا تعلق ”حقوق اللہ“ سے اور دوسرے کا ”بندوں کے حقوق“ سے ہے تو اب بھی اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) ان میں سے کوئی جرم موجب قتل بھی ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک حقوق اللہ سے متعلق تمام سزاؤں کے لئے صرف یہ قتل کافی ہو جائے گا، البتہ حقوق العباد سے متعلق سزائیں قتل سے پہلے مجرم پر نافذ کی جائیں گی، امام شافعی کے نزدیک تمام سزائیں مستقل طور پر دی جائیں گی، چاہے وہ حقوق اللہ سے متعلق ہوں، یا حقوق العباد سے۔

(ب) ان میں سے کوئی بھی جرم موجب قتل نہ ہو، اب اگر اربعہ کا اتفاق ہے کہ تمام جرائم کی مستقل اور علاحدہ

تو اجازت ہے۔

مگر خود تدائی سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی رائے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ اگر اذان و اقامت کے بغیر مسجد کے کسی گوشہ میں نماز پڑھ لی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، مگر اکثر علوانی کہتے ہیں کہ امام کے مواظبت میں اشخاص ہوں تو اس حد تک بالاتفاق درست ہے، اگر امام کے علاوہ چار اشخاص ہوں تو بعض حضرات نے اس کو مکروہ کہا ہے، اور بعض نے جائز، فقہ کی مشہور کتاب "خلاصۃ الفتاویٰ" میں اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ یہ صورت مکروہ ہوگی۔ (۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ تدائی کا یہ مفہوم نہ اصحاب مذہب مجتہدین سے منقول ہے، اور نہ یہ مراد اس کے لغوی معنی سے ہم آہنگ ہے، تدائی کے معنی ایک دوسرے کو دعوت دینے کے ہیں، پس اگر لوگوں کو دوسری جماعت یا نفل نماز کی جماعت کے لئے دعوت اور ترغیب دی جائے تو یہ تدائی ہے، اور اگر بلا دعوت و ترغیب کچھ لوگ جماعت کر لیں، خواہ ان کی تعداد تین سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو، تو یہ تدائی نہیں، اور اس لئے یہ کراہت کے دائرہ میں نہیں آئے گی، واللہ اعلم۔

(مزید دیکھئے: جماعت)

تداوی

دوا کے ذریعہ علاج کرنے کو "تداوی" کہتے ہیں۔

اسلام دین فطرت ہے، اور اس نے قدم قدم پر انسانی

ضروریات کا خیال کیا ہے، اس نے اپنے آپ کو مشقت میں ڈالنے اور اللہ کی نعمتوں کو اپنے آپ پر حرام کر لینے میں نجات کا سبق نہیں دیا ہے، بلکہ خدا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حدود اللہ پر قائم رہنے کو انسانی اور روحانی کمال بتایا ہے۔ اس کی نگاہ میں انسان کا وجود اور اس کی حیات خود اس کے لئے ایک "امانت خداوندی" ہے، اس کی حفاظت صرف اس لئے ضروری نہیں کہ انسانی فطرت اس کا تقاضا کرتی ہے، بلکہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے انحراف خدا کی ایک امانت کے ساتھ خیانت اور حق تلفی ہے، اسی تصور کے تحت اسلام "فن طب" کی حوصلہ افزائی کرتا ہے، اور علاج کو نہ صرف جائز اور درست، بلکہ بعض حالات میں واجب اور ضروری قرار دیتا ہے، عالمگیری میں ہے کہ اگر دوا کو سبب سمجھ کر اور خدا کو اصل ثنائی یقین کر کے علاج کرایا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں:

الاشتغال بالتداوی لا ماس به اذا اعتقد ان

الشافي هو الله تعالى. (۲)

علاج کے لئے جو ادویہ استعمال کی جاتی ہیں، یا کی جاسکتی ہیں، وہ یہ ہیں: جمادات، نباتات، حیوانات، اجزاء انسانی۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ ہر ایک کا الگ الگ حکم لکھا جاتا ہے:

۱- جمادات سے مراد وہ جامد یا مائع (پنہ والی) اشیاء ہیں جن میں نمونہ نہیں پایا جاتا ہے اور نہ وہ کسی نباتی یا حیوانی مخلوق سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، پتھر وغیرہ، ایسی تمام اشیاء کا ازراہ علاج ہر طرح استعمال درست

(۱) الفتاویٰ المصنوعہ ۳۳/۱، الباب الخامس فی الامام، الفصل الاول فی الجماعۃ

(۲) عالمگیری ۳۵۴/۲

ہے، یعنی ان کے کشتوں کا کھانا، جسم کے خارجی حصہ میں یا اندرونی حصہ میں ان کے مصنوعی اعضاء کا استعمال وغیرہ، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عرْفُجہؓ کو چاندی اور اس کے بعد سونے کی مصنوعی ناک استعمال کرنے کی اجازت دی تھی (۱) حالانکہ ان کا یہ ناک بنانا کسی تکلیف دہ امر کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ چہرے پر پیدا ہو جانے والے ظاہری عیب کو دفع کرنے کے لئے تھا، اسی بنا پر فقہاء نے دانتوں کو چاندی اور سونے کے تاروں سے باندھنے کی اجازت دی ہے: وَلِيَشُدَّ الْاَسْنَانَ بِالْفِضَّةِ وَلَا يَشُدَّهَا بِالذَّهَبِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ لَا بَأْسَ بِهِ (۲)

۲- نہائی اشیاء اور ان سے بننے والی تمام چیزیں اصلاً حلال ہیں، صرف تین صورتیں ہیں کہ جن میں حرمت پیدا ہوتی ہے، اول یہ کہ ان میں نشہ پیدا ہو جائے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: كُلْ مِمَّا حَرَّمَ (۳) دوسرے اس وقت جب کہ وہ زہر اور نفس انسانی کے لئے قاتل اور مہلک ہو، اس لئے کہ خودکشی حرام ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ سڑ جائیں، کہ سڑنا پیدا ہونے کے بعد وہ ناپاک ہو جاتی ہیں اور "مَحْرُومٌ عَلَيْهِمُ الْغَبَائِثُ" (اعراف: ۱۵۷) کے تحت ان کا کھانا درست نہیں۔ پس جو نہائی ادویہ نشہ آور یا زہر نہ ہوں، ان کے جائز ہونے میں تو کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، البتہ ایسی ادویہ کا مسئلہ ہے جو نشہ آور

ہونے یا مسموم یا ناپاک ہونے کی وجہ سے عام حالات میں حرام ہیں کہ ازراہ علاج ان کا استعمال درست ہوگا یا نہیں؟

۳- حیوانات میں بعض حلال ہیں اور بعض حرام، پھر جو حلال ہیں ان کو بھی اگر شرعی طور پر ذبح نہ کیا جاسکا تو وہ بھی حرام ہیں جن کو "میتہ" کہا جاتا ہے، پھر ذبیحہ میں بھی بعض اجزاء ہیں جو بہر حال حرام ہیں، مثلاً خون، اس طرح شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے حلال جانوروں کے حلال اجزاء سے علاج تو بہر حال درست اور جائز ہوگا ہی، حیوانات کی تین صنفوں کا مسئلہ رہ جاتا ہے، ایک وہ جن کا کھانا حلال نہیں، دوسرے وہ جن کا کھانا حلال ہے، لیکن وہ مردار ہیں، تیسرے وہ حیوانی اجزاء جو بہر حال حرام ہی رہتے ہیں۔

انسانی اجزاء سے انتفاع پر گفتگو ہم بعد کو کریں گے، ابھی درج ذیل سوالات پر گفتگو کی جاتی ہے:

- ۱- نشہ آور اشیاء سے علاج درست ہے؟
- ۲- مسموم اشیاء سے علاج درست ہے؟
- ۳- حرام جانوروں، مردار اور حرام اجزاء حیوانی سے علاج درست ہے؟

۴- ان ادویہ کے خارجی استعمال اور دوا کی صورت میں کھانے میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اور یہ تمام سوالات اس پر مبنی ہیں کہ آیا نجس اور حرام اشیاء سے علاج درست ہے یا نہیں؟ اسی لئے فقہانے ان تمام مسائل کو "تداوی بالحرام"

کے زمرہ میں رکھ کر بحث کی ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول مشہور یہی ہے کہ حرام اشیاء سے علاج درست نہیں: ”تکروہ البان الاثنان للمریض وکذا لک التداوی بکل حرام“ (۱)۔

امام شافعی نے عام محرمات سے تو علاج کو درست قرار دیا ہے، لیکن شراب اور نشہ آور اشیاء سے علاج کرنے کو منع کیا ہے، (۲) ان حضرات کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ: ”ان الله لم يجعل شفاء کم فی حرام“ یہی رائے امام طحاوی کی بھی ہے، (۳) مالکیہ، حنابلہ، اور احناف میں امام ابو یوسف نے مطلقاً تمام حرام اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے، عالمگیری میں ہے:

يجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المبتة للتداوی اذا اخبره طبیب مسلم ان شفاءه فيه ولم یجد فی المباح ما یقوم مقامه . (۴)
بیمار شخص کے لئے بطور دوا، خون و پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا جائز ہے، جب کہ اسے کسی مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ اس کی شفاء اسی میں ہے، اور اس کا کوئی مباح متبادل موجود نہ ہو۔

احناف کے ہاں فتویٰ اس بات پر معلوم ہوتا ہے کہ مسکرات کا بھی ضرورتاً استعمال درست ہے، جیسا کہ بھنگ کے بارے میں گذر چکا ہے کہ حنفیہ نے ازراہ علاج اس کی اجازت دی ہے (ملاحظہ ہو: پنج) بزاز یہ میں شراب کے استعمال کی بھی

اجازت دی گئی ہے:

حاف الهلاک عطشا وعنده خمره له شربه
قدوما یدفع العطش ان علم انه یدفعه. (۵)

مولانا انور شاہ کشمیری کا خیال ہے کہ شاید امام صاحب کے اصل مذہب میں بھی کچھ تفصیل ہے اور مطلقاً تداوی بالحرام کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ طحاوی نے امام صاحب سے سونے کے تاروں سے دانت باندھنے کی اجازت نقل کی ہے، خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑوں کے استعمال کا جواز احناف میں معروف بات ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورتیں بھی تداوی بالحرام ہی کی قبیل سے ہیں۔ (۶)

وہ گئی وہ روایت کہ ”حرام میں شفاء نہیں ہے“ تو اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، ان میں یہ توجیہ بہت قوی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے، جب کہ مریض اس شے حرام کے استعمال پر مجبور اور مضطر نہ ہو، بلکہ اس کا متبادل موجود ہو، یعنی کے الفاظ میں: ”والجواب القاطع ان هذا محمول علی حالة الاختیار“ دوسرے ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے ایسی اشیاء کے لئے ”شفاء“ کے لفظ کے استعمال کو نامناسب سمجھا ہو، کیونکہ ”شفاء“ کا لفظ مبارک چیزوں کی بابت بولا جاتا ہے، ناجائز چیزوں سے جو فائدہ ہوا اُسے ”منفعت“ کہنا چاہئے، اس لئے قرآن پاک نے شراب اور جوئے کے بارے میں فرمایا: ”المنهما اکبر من نفعهما“۔ (۷)

(۲) کتاب الام ۱۳۶۶

(۳) ہدیہ ۳۵۵/۵

(۶) معارف سس ۳۷۹

(۱) حانیہ علی الہدیہ ۵۳/۳

(۳) عمدۃ الفاری ۹۲۰/۱

(۵) نزویہ علی هامش الہدیہ ۲۶۶/۶

(۷) حوالہ سابق ۳۶۷

یہی حال ناپاک اشیاء کا ہے، قاضی ابو یوسفؒ نے اونٹ کا پیشاب اور خون پینے کی اجازت دی ہے اگر علاج مقصود ہو، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، (۱) فتاویٰ بزاز یہ میں ہے کہ دواء کیوتر کی بٹ کھانا جائز ہے: "اکل خروء الحمام فی الدواء لا باس به" (۲) ازراہ علاج انگلیوں میں پت داخل کر دینا بھی امام ابو یوسفؒ کے ہاں جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے: اما ادخال المرارة فی الاصبغ للتداوی جوزہ الثانی وعلیہ الفتویٰ. (۳) یہ فقہی تصریحات اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ ضرورت انسانی کی رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے ازراہ علاج حرام و نجس اشیاء کے استعمال کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ اس کا کوئی طبی مبادل موجود نہ ہو، یا وہ اس مبادل کے استعمال پر کسی وجہ سے قادر نہ ہو کہ غیر مقدور فقہاء کے ہاں غیر موجود کے حکم میں ہوا کرتا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ دوسری ناپاک اشیاء کے مقابلہ فقہاء نے "خنزیر" کے اجزاء استعمال کرنے میں زیادہ احتیاط کی راہ اختیار کی ہے، اس لئے کہ "خنزیر" نجس العین ہے، بزاز یہ میں ہے: وہکرو معالجة الجراحة..... بانسان او خنزیر لانہما محرم الانتفاع. (۴)

یعنی یہی بابت عالمگیری میں کہی گئی ہے۔ (۵) میرا خیال ہے کہ خنزیر کے اجزاء کی ممانعت بھی اس وقت ہے جب کہ کوئی اور ذریعہ علاج موجود ہو، کیونکہ خنزیر اپنی حرمت اور نجاست "عین"

کی وجہ سے مطلقاً ناقابل انتفاع ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ ہی ہیں کہ جوتوں کو سینے کے لئے خنزیر کے بال کے استعمال کو جائز رکھتے ہیں، اور مشائخ امام صاحبؒ کی اس رائے کو دلیل و مصالح شرعی کے لحاظ سے "اعظم" قرار دیتے ہیں۔ (۶) پس صحت انسانی کی حفاظت اور نفس انسانی کی صیانت کے لئے بدرجہ اولیٰ اجزائے خنزیر کے استعمال کی اجازت دینی ہوگی۔

پھر جن حضرات نے نجس و حرام اشیاء سے بدرجہ ضرورت علاج کی اجازت دی ہے، جہاں انسانی مصلحت اور شریعت کے عمومی قواعد و مقاصد ان کی تائید کرتے ہیں، وہیں حدیث "حرینہ" جس میں آپ ﷺ نے اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت دی، بلکہ دواء پینے کا حکم دیا (۷) ان کی رائے کو صراحۃً اور عبارتاً ثابت کرتی ہے۔ لہذا ناپاک و حرام اشیاء نہ آہوں یا نہ ہوں، ضرورتاً ان کے ذریعہ علاج درست ہے۔

ایسی ادویہ جن میں زہریلے اجزاء ہوں اگر ان کے استعمال سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور مریض کے لباس کا استعمال ناگزیر ہو تو ایسی ادویہ کے استعمال میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، (۸) اس لئے کہ ان ادویہ کے استعمال کی ممانعت تھی ہی اس لئے کہ وہ مہلک تھیں، اب جبکہ ان کا استعمال ہی انسانی زندگی کے تحفظ یا اس کی صحت کے بچاؤ کا ذریعہ ہے تو ضروری ہے کہ عین اسی مصلحت شرعی کی وجہ سے ان کے استعمال کو جائز رکھا جائے۔

علاج کی چوتھی صورت یہ ہے کہ انسانی اعضاء و اجزاء سے

(۲) بزاز یہ علی هامش الہدیہ ۳۶۵/۶.

(۳) حوالہ سابق: ۳۶۵.

(۶) دیکھئے: البحر الرائق: ۸۰/۶.

(۸) دیکھئے: المغنی: ۴۰/۱.

(۱) نیز ملاحظہ ہو: رد المحتار ۳۱۶/۵.

(۳) حوالہ سابق: ۳۶۴.

(۵) عالمگیری ۳۵۴/۵.

(۷) ترمذی: ۴۱/۱، باب فی یول مایو کل لحمہ.

علاج کیا جائے، انسانی اعضاء سے علاج کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، مردہ انسان کے اجزاء سے، زندہ انسان کے اجزاء سے، پھر یہ اجزاء بھی یا تو سیال ہوں گے یا ٹھوس شکل میں ہوں گے؟ سیال اجزاء سے مراد دودھ ہے جو پاک ہے، اسی طرح خون ہے جو ناپاک ہے، کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے کہ ازراہ علاج مدت رضاعت ختم ہونے کے بعد بھی عورت کے دودھ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

لاہاس بان یسقط الرجل بلبن المرأة وشربه

للدواء . (۱)

دودھ پر قیاس کرتے ہوئے اکثر علماء نے ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا خون چڑھانے کی اجازت دی ہے، دودھ اور خون میں یہ امر قدر مشترک ہے کہ یہ دونوں انسانی جسم سے اخراج کے بعد دوبارہ بہت جلد اپنی کمی پوری کر لیتے ہیں۔ رہ گئی دوسرے ٹھوس اعضاء کی پیوند کاری، تو فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ مردہ کے اعضاء سے پیوند کاری کو تو جائز ہوتا ہی چاہئے، اس لئے کہ شوافع، بعض احناف، فقہاء مالکیہ میں ابن عربی اور حنابلہ میں ابوالخطاب نے مضطر شخص کو مردہ کھانے کی اجازت دی ہے۔

قال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو اولی

لان حرمة الحی اعظم واختار ابوالخطاب ان

له اكله . (۲)

اور ابن عربی کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

الصحيح عندی ان لا یأکل الادمی الا اذا

تحقق ان ذالک ینجیه ویجیه . (۳)

زندہ انسانوں کے اعضاء کے استعمال کو عام طور پر فقہاء نے منع کیا ہے، یہ جزئیہ اکثر کتب فقہ میں موجود ہے کہ مکڑہ (مجبور) کو کوئی شخص پیشکش کرے کہ تم مکڑہ (مجبور کرے والے) کے منشاء کے مطابق مجھے قتل کر دو، یا میرے جسم میں سے کاٹ کھاؤ تو مجبور کے لئے اس کو قتل کرنا، یا اس کے کسی حصہ کو قطع کرنا جائز نہیں۔ (۴) بلکہ بعض فقہاء نے مضطر کو اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ خود اپنے جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر کھا جائے۔ (۵) لیکن غور کیا جائے تو یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں جسم کے کسی حصہ کو کاٹنے اور ٹکالنے کا وہ محفوظ طریقہ وجود میں نہیں آیا تھا جو آج کل ہے، بلکہ اس طرح کے کاٹنے سے اس شخص کو ضرر شدید یا ہلاکت کا اندیشہ تھا، چنانچہ مضطر اپنے جسم میں سے کوئی حصہ کاٹ کر خود کیوں نہیں کھا سکتا، ابن قدامہ اس پر ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں:

ولنا ان اكله من نفسه بما قتله فیکون قاتلاً

بنفسه ولا یتیقن حصول البقاء باكله . (۶)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھا لینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائے گا، جب کہ اس کے کھانے

(۲) المعنی ۳۳۵/۹

(۳) بدائع الصانع : ۷/۷۷۱

(۶) المعنی ۳۳۵/۹

(۱) عالمگیری : ۳۵۵/۵

(۳) حوالہ سابق

(۵) فاضی خان علی الہدیہ : ۳۰۳/۳

سے اس کا زندہ رہتا یعنی نہیں ہے۔

موجودہ زمانہ میں چونکہ اس کے لئے محفوظ اور شائستہ طبی طریقہ وجود میں آچکا ہے، اس لئے اس صورت کو بھی جائز ہونا چاہئے، عام طور پر ان روایات سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے، جن کے مطابق ایک عورت کو دوسرے عورت کے بال استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے، یا وہ فقہی عبارات جن میں ایک شخص کو اپنے ٹوٹے ہوئے دانت کی جگہ دوسرے انسانی دانت کے استعمال سے منع کیا گیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ آرائش کے لئے دوسروں کے بال جوڑنا ضرورت نہیں محض زینت ہے، اور انسانی دانت کا استعمال ایسی چیز نہیں کہ اس کا متبادل نہیں ہو، پیوند کاری کی موجودہ صورت میں ایک انسان کے لئے دوسرے انسان کا عضو شدید ضرورت اور جان کے بچاؤ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور یہ بھی اس وقت جب کہ اس کا کوئی متبادل علاج موجود نہ ہو۔

اعضاء کی پیوند کاری کو جو لوگ ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کی سب سے بڑی دلیل انسانی کرامت و شرافت کا لحاظ ہے اور فقہاء نے بھی اعضاء انسانی کے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے، سرخسؒ لکھتے ہیں: ان شعر الادمی لا ینفع به اکراما للآدمی، (۱) اور عالمگیری میں ہے: لا انتفاع باجزاء الآدمی لم یجز قبل للنجاسة وقیل للکرامة وهو الصحیح، (۲) پھر چونکہ حرمت انسانی میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں: اس لئے زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ

مردہ کے، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا: کسر عظم الميت ککسر عظم الحی، (۳)

لیکن اس سلسلے میں دو باتیں قابل غور ہیں، اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوند کاری کا طریقہ ”اہانت انسان“ میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارا کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

پیوند کاری کے اہانت انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے، اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا، لیکن کتاب و سنت نے مکرم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حد مقرر نہیں کی ہے اور اہل علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو، انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے۔

پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی اس کو بہتر اور درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو قبیح و نادرست، امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

والمتبدلة منها ما یكون متبدلا فی العادة من حسن الی قبح وبالعکس مثل کشف الراس فإنه یختلف بحسب البقاع فی الواقع فهو لذی المروات قبیح فی البلاد المشرقية وغير

فیج فی البلاد المغربیة فالبحکم الشرعی
یختلف باختلاف ذالک لیکون عند اهل
المشرق قادحا فی العدالة وعند اهل المغرب
غیر قادح . (۱)

بعض چیزیں حسن سے جج کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور
بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا کہ یہ مختلف علاقوں
کے اعتبار سے بدل جاتا ہے، اسی اختلاف کی وجہ سے ہم
شرعی مختلف ہو جائے گا، چنانچہ اہل مشرق کے نزدیک سر کا
کھولنا عادل قرار دیئے جانے میں نقصان دہ ہوگا اور اہل
مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔

بس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے کوئی متعین
اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و
عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ
ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز جو کسی
زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین
میں نہ ہو۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک
منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی
اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین تصور کیا جاتا تھا اور اس دور
میں ایسے طریقے بھی رائج نہیں ہوئے تھے کہ شائستہ طور پر
انسانی اجزاء سے انتفاع کیا جاسکے، ہمارے زمانہ میں اس عمل کو
انسان کی توہین نہیں سمجھا جاتا، اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو
دیدے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے، نہ لوگ ایسا

محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا
ہے، اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے
سلسلے میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ ان کے لئے
نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانییت تو ازی کی دلیل کبھی
جاتی ہے۔

دوسرے: فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ
انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احرام چیزوں کی
اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، چنانچہ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

والذی رغب فلا یرقاء دمه فاراد ان یمکتب بدمه
علی جہتہ شیئاً من القرآن، قال ابو بکر یحوز
واللیل لہ لو کتب لہ بالبول قال لو کان بہ شفاء
لا یاس بہ لیل لو کتب علی جلد مہتہ قال ان
کان منہ شفاء جاز . (۲)

علامہ سرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے
جس اصول سے استدلال کیا ہے، وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی
بقاء کے لئے دوسرے کی مکرم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔
فرماتے ہیں:

لو ان حاملا ماتت ولی بطنها ولد
بضطرب فان کان غلب الظن انه ولد حی
وهو فی مدة یعیش غالباً فانه یشق بطنها
لان فیہ احياء الادمی بشرک تعظیم اھون
من مباشرة سبب الموت . (۳)

اگر کوئی حاملہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو، جو حرکت کرتا ہو اگر غلبہ نطفہ یہ ہو کہ وہ بچہ زعمہ ہے اور اتنی مدت کا ہے، جس میں عام طور پر بچہ زعمہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کو زعمہ کی بخشا ہے اور کسی زعمہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زعمہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زعمہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جا رہا ہے: لان ذالک تسبب فی احیاء نفس محترمة بترک تعظیم المیت. (۱) اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے، اس لئے کہ زعمہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے:

وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو اولی

لان حرمة الحی اعظم. (۲)

فقہاء حنابلہ میں ابو الخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے: واختار ابو الخطاب ان له اكله. (۳)

امام قرطبی لکھتے ہیں:

ثم اذا وجد المضطر ميتة وغنيرا ولحم ابن

آدم اكل الميتة لانها حلال فی حال والخزیر وابن آدم لا یحل بحال ولا یأکل ابن آدم ولومات قاله علماء نوابه قال احمد وداؤد وقال الشافعی یأکل لحم ابن آدم. (۴)

جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے، اس لئے کہ وہ بعض مواقع پر حلال ہو جاتا ہے، بخلاف خنزیر اور آدمی کے، جو کسی حال میں حلال نہیں ہے، انسان کو اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مر جائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے۔ امام شافعی آدمی کا گوشت کھانے کو جائز کہتے ہیں۔

جہاں تک اعضاء کی خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متھوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کر دیا جائے، یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا جائے، اس کو اصطلاح شرع میں دیت کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش و زیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔

فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ یہ انسانی حرمت و کرامت کے مغاثر ہے:

(۲) المعنی: ۳۳۵/۹

(۳) الجامع لاحکام القرآن: ۲۲۹/۲

(۱) البحر الرائق ۲۵/۸

(۳) حوالہ سابق

وشر الانسان والانثى به اى لم يجوز بيعه
والانثى به لان الادمى مکرم غير مبتذل فلا
يجوز ان يكون شئى من اجزاء مہانا مبتذلا . (۱)
علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و
فروخت کو بھی منع کیا ہے:

وکذا بيع کل ما انفصل عن الادمى کشر
وظفر لانه جزء الادمى والواجب دفعه . (۲)
لیکن دودھ کی خرید و فروخت کے بارے میں فقہاء کے
درمیان اختلاف ہے، احناف مکرم انسانیت کا پاس کرتے
ہوئے منع کرتے ہیں:

لم يجوز بيع لبن المرأة لانه جزء الادمى وهو
بجميع اجزاء مكرم مصون عن الابتذال
بالبيع . (۳)
جب کہ امام شافعی اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا
بیان ہے:

ولا يجوز بيع لبن بنى آدم على وجه من الوجوه
عدنا ولا يصمن متلفه وقال الشافعى يجوز بيعه
ويضمن متلفه لان هذا لبن طاهر او مشروب
طاهر کلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فيجوز
بيعه کسائر الاغذية فان المایة والتفوم
يكون العين منتفعابه شرعا وعرفا . (۴)

ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کے دودھ کی
فروختگی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے
پر ضمان لازم ہوگا، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس کی
فروختگی جائز ہے اور اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم
ہوگا، اس لئے کہ یہ جانور کے دودھ کی طرح پاک دودھ یا
مشروب ہے، اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے، پس
اس کا فروخت کرنا تمام مذاہب کی طرح جائز ہوگا، اس
لئے کہ کسی چیز کا مال اور قابل قیمت ہونا شرعا اور عرفا اس
کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے درمیان کو اس مسئلہ میں اختلاف ہے،
لیکن ضہلی و بستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک
بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید و فروخت جائز
ہے۔ (۵)

پس احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری ایسے اعضاء کو صرف
خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت
دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن
شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید و فروخت
دونوں درست ہوگی، اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور
اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ: وسائر اجزاء الادمى يجوز
بيعها لانه يجوز بيع العبد والامة . (۶) آگے چل کر ابن
قدامہ نے گوشت سے تراشے گئے عضو کی خرید و فروخت کو حرام
قرار دیا ہے، مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز

(۲) رد المحتار : ۲۴۶/۵

(۳) المبسوط : ۱۲۵/۱۵

(۶) حوالہ سابق

(۱) البحر الرائق : ۸۶۶، نیز ملاحظہ ہو : ہندیہ ۱۱۳/۳

(۳) البحر الرائق : ۸۶۶، نیز عالمگیری : ۱۱۳/۳

(۵) المغنی : ۴/۷۷

نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہو سکا تھا: ”و حرم بيع العضو المقطوع لانه لا نفع فيه“ (۱)

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے، ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید و فروخت بھی درست قرار پائیگی۔ تاہم اس سلسلہ میں جمہور کا نقطہ نظر زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اعضاء کی خرید و فروخت انسان کی حرمت و کرامت کے مغائر معلوم ہوتی ہے، اور اندیشہ ہے کہ اس کی وجہ سے غریب طبقہ جو دنیا کی دوسری نعمتوں سے محروم ہے، جسم انسانی کی جو عظیم الشان نعمت من جانب اللہ اسے حاصل ہوئی، یہ اس کا بھی سودا کرنے پر مجبور ہو جائے۔

پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

- ۱- اعضاء انسانی کی پیوند کاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے، اس میں توہین انسانیت نہیں ہے۔
- ۲- اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصد کسی مریض کی جان بچانا، یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو، جیسے یتائی۔
- ۳- اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔
- ۴- غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

۵- مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو، اس لئے کہ وہ جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثاء کا بھی اس کے لئے

راضی ہونا ضروری ہے۔

۶- زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے اجازت دی ہو اور اس کی وجہ سے خود اس کو ضرر شدید نہ ہو۔

۷- اعضاء کی بینکنگ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک درست ہے اور خرید و فروخت دونوں کی گنجائش ہے، اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں، لیکن فروخت نہیں کر سکتے۔

هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب .

تذہیر

رکوع کی حالت میں سر کو پشت سے زیادہ جھکا لینے کا نام ہے۔ یہ رکوع کے مستحب طریقہ کے خلاف ہے، مستحب طریقہ یہ ہے کہ سر، پشت اور کمر کے حصہ کے بالکل برابر ہو، نہ اٹھا ہوا ہو اور نہ جھکا ہوا ہو۔ (۲)

تذہیر

یہ لفظ ”ذہر“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی بعد اور پیچھے کے ہیں۔ تذہیر شریعت میں اپنے غلام کو موت کے بعد آزاد کرنے کا نام ہے، مثلاً یوں کہے: ”جب مر جاؤں تو تم آزاد ہو جاؤ گے“

اگر کسی کو مجبور کر کے اس سے یہ بات کہلائی گئی، تو بھی غلام ”ذہر“ ہو جاتا ہے، یعنی اس کی موت کے بعد آزاد ہو جاتا ہے، ایسے غلام کو نہ بیچا جاسکتا ہے، نہ رہن رکھا جاسکتا ہے، نہ کسی اور کو

بہہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اپنی بات سے رجوع ہی کرنے کی گنجائش ہے۔ (۱)

تدویر

تجوید و قرأت کی ایک اصطلاح ہے، ”تحقیق“ بہت ظہر ظہر کر پڑھنے کو کہتے ہیں، ”حدر“ تیز تیز پڑھنے کو اور ”تدویر“ ان دونوں کے درمیان کی کیفیت ہے، کہ اوسط انداز پر الفاظ ادا کئے جائیں۔ (۲)

تذکیہ

لغوی معنی ذبح کرنے کے ہیں۔ شریعت کی اصطلاح میں مخصوص آداب کے ساتھ جانور کے اس طرح ذبح کرنے کو کہتے ہیں، کہ نجس خون بہہ جائے۔
(تفصیلی احکام لفظ ”ذبح“ میں آئیں گے)

تراب

”تراب“ کے معنی ”مٹی“ کے ہیں، گرد و غبار، ریت اور پتھر وغیرہ کو ”تراب“ نہیں کہتے، شوائع اور حنابلہ کے نزدیک تیمم صرف ”تراب“ (مٹی) ہی سے کیا جاسکتا ہے، جس پر ایسا غبار بھی ہو کہ ہاتھ میں لگ سکے۔ (۳)
حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پتھر وغیرہ سے بھی تیمم کیا جاسکتا

ہے (دیکھئے: تیمم)۔ مٹی کا کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ کہا جاتا ہے کہ یہ فرعون کا طریقہ تھا: ولی الفتاوی اکل الطین مکروہ ولانہ تشبہ بفرعون۔ (۴)

تراویح

”تراویح“ تردید کی جمع ہے، جو راحت سے ماخوذ ہے، چونکہ اس نماز میں ہر چار رکعات پر استراحت کے لئے تھوڑا سا وقفہ رکھا جاتا ہے، اس لئے اس نماز کو ”تراویح“ کہتے ہیں (۵) یا اس لئے کہ نماز بجائے خود اہل ایمان کے لئے باعث راحت و سکون ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ارحنا بالصلوة یا بلال (بلال! نماز کے ذریعہ ہمیں راحت پہنچاؤ) یا اس لئے کہ یہ عمل بھی من جملہ ان اعمال کے ہے، جو آخرت میں راحت جنت کا ذریعہ بنیں گے۔ (۶)

حکم اور رکعات

تراویح سنت موکدہ ہے، مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی (۷) یہاں تک کہ جو تراویح کے مشروع و مستنون ہونے کا انکار کرے، فقہاء نے اسے بدعتی اور گمراہ کے زمرہ میں رکھا ہے، اور اس کی گواہی کو ناقابل قبول قرار دیا ہے: منکرھا متبدع ضال مردود الشہادۃ (۸) حضرت امام ابو حنیفہؒ سے خود ان کے شاگرد حسن بن زیاد نے نقل کیا ہے کہ: ان

(۲) الاتفاق : ۲۸۱/۱

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار : ۳۶۳-۳۶۲-۳۶۱

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ : ۳۶/۳، کتاب الکراہیۃ

(۴) المغنی : ۲۴۷/۱

(۵) طحطاوی علی سرطانی الملاح : ۲۲۳

(۶) غنیۃ المسلمی : ۳۸۴

(۷) غنیۃ المسلمی : ۳۸۴

(۸) در مختار : ۳۹۳/۲، مکتبہ ذریابہ دہلی

التراویح سنة لايجوز ترکها (۱) اس سے بعض کتابوں میں تراویح کے سنت یا مستحب ہونے کے متعلق جو تذبذب ہے وہ بے غبار ہو جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تراویح کی نماز دس سلام کے ساتھ بیس رکعتیں ہیں، امام مالکؒ سے منقول ہے کہ ۳۶ رکعتیں ہیں۔ (۲)

مگر حقیقت یہ ہے کہ ائمہ اربعہؒ ۲۰ رکعات پر متفق ہیں، امام مالکؒ کے یہاں مزید ۱۶ رکعات واصل وہ زائد نفل رکعات ہیں، جو ہر ترویجہ پر چار رکعت ادا کرنے کا اہل مدینہ کا معمول تھا، ہر چند کہ روایات میں اختلاف ہے اور ان پر بہت کچھ کلام کیا گیا ہے، اور اس کی گنجائش بھی ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ سے مسلمانوں میں تو اتر کے ساتھ ۲۰ رکعات تراویح کا معمول ہے اور آج تک حرمین شریفین میں یہ معمول قائم ہے، اس پر یوں بھی غور کیا جانا چاہئے کہ امام مالکؒ اہل مدینہ کے عمل متوارث کو، امام شافعیؒ اہل مکہ کے اور امام ابو حنیفہؒ اہل کوفہ کے عمل متوارث کو عموماً اپنے مسلک کی اساس بناتے ہیں، اب غور کیا جائے تو خلافت راشدہ میں یہی تین شہر ہیں جو صحابہ اور اہل علم کے مراکز تھے، حرمین شریفین کی بابت پوچھنا ہی کیا ہے؟ لیکن حضرت علیؓ کے کوفہ کو دار الخلافہ بنانے کے بعد علم و فن کا دار الخلافہ بھی سرزمین کوفہ بن گئی تھی، ان تمام مقامات پر عہد صحابہؓ سے ۲۰ رکعات کا توارث

ان لوگوں کی رائے کو بہت قوی کر دیتا ہے جو تراویح کی ۲۰ رکعتوں کے قائل ہیں (۳) تاہم روایات کے تعارض کی وجہ سے بعض فقہائے احناف نے اس مسئلہ میں کچھ پیدا کی ہے، ابن ہمام کا رجحان ہے کہ ۸ رکعت مسنون اور ۱۲ رکعتیں مستحب ہیں (۴) لیکن دوسرے اہل علم اور محققین نے اس پر نقد کیا ہے۔ (۵)

۲۰ رکعت کے بعد انفرادی طور پر مالکیہ کے مسلک پر مزید ۱۶ رکعتیں نفل ادا کی تو احناف کے نزدیک بھی مستحب ہے، لیکن ۲۰ سے زیادہ رکعتیں جماعت سے زیادہ پڑھی جائیں، یہ مکروہ ہے۔ (۶)

اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ ادا کی جانی چاہئے، مرغینانی نے جماعت کو سنت عین قرار دیا ہے، قاضی خاں نے مستحب لکھا ہے و يستحب اداءها بالجماعة، امام مالکؒ اور قول قدیم کے مطابق امام شافعیؒ کے یہاں تنہا نماز ادا کرنا بہتر ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس طرح مسجد میں ادا کرتا ہے اسی طرح گھر میں بھی ادا کر سکتا ہے، نیز دینی اعتبار سے اتنی وجاہت اس کو نہ ہو کہ اس کی مسجد سے غیر حاضری کی وجہ سے شرکاء نماز کی تعداد متاثر ہو جائے تو گھر میں ادا کرنا بہتر ہے۔ تاہم اس سلسلے میں محتاط رائے یہ ہے کہ تراویح سنت کفایہ ہے، اگر مسجد میں تراویح کی جماعت بالکل ہی نہ ہو تو تمام مصلی گنہگار ہوں گے اور اگر کچھ لوگوں نے مسجد میں ادا کی اور کچھ نے اپنے گھروں پر تو مضاقتہ نہیں، وہ محض

(۲) غیبہ : ۳۸۲

(۱) طحطاوی : ۲۲۳

(۳) جو لوگ اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے خواہاں ہوں وہ مولانا حبیب الرحمن عظمیٰ کی کتاب رکعات تراویح کا مطالعہ کریں، جو اس موضوع پر نہایت شافی کافی رسالہ ہے۔

(۵) ملاحظہ ہو العرف الفقہی : ۱۶۶

(۴) دیکھئے فتح القدیر : ۳۶۸

(۶) فتاویٰ قاضی خاں علی ہامش الہدیہ : ۳۳۶

بعضوں کی رائے ہے کہ تاخیر میں بھی مضائقہ نہیں ہے اور اسی کو زیادہ صحیح قول قرار دیا گیا ہے، وبعضہم قالوا لا بأس بہ وهو الصحيح۔ (۲)

تراویح فوت ہوگئی تو یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جماعت کے ساتھ قضاء نہ کی جائے گی، لیکن انفرادی طور پر بھی قضاء کی جائے گی یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ دوسرے دن کی تراویح تک قضاء کی اجازت ہے، لیکن صحیح رائے یہ ہے کہ اس کی قضاء ہے ہی نہیں؛ کیونکہ تراویح کا درجہ بہر حال مغرب وعشاء کے فرائض کے بعد کی سنن مؤکدہ سے کم ہی ہے، جب اس کی قضاء نہیں ہے تو ظاہر ہے تراویح کی قضاء بدرجہ اولیٰ نہیں ہونی چاہئے۔ (۵)

نیت

نماز تراویح پڑھتے ہوئے ”تراویح“ یا ”سنت وقت“ یا ”قیام لیل رمضان“ کی نیت کرے، صرف نماز، یا نماز نفل کا ارادہ کافی نہیں ہے، کیوں کہ یہ ایک مستقل نماز ہے، اسی بنا پر اگر فرض پڑھنے والے امام یا مطلق نفل نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء میں نماز تراویح ادا کی جائے تو صحیح تر قول کے مطابق ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔ (۶) بعض حضرات کی رائے ہے کہ ہر دو رکعت پر مستقل نیت کرے، لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ یک ہارگی نیت کافی ہوگی، اس لئے کہ تمام رکعات ایک ہی نماز کے درجہ میں ہیں۔ (۷)

جماعت کی فضیلت کا تارک ہوگا، سنت کا تارک نہ ہوگا، کیونکہ ابن عمر، سالم، نافع، ابراہیم اور قاسم جیسے اجلہ صحابہؓ و تابعین کا گھر میں تراویح پڑھنا ثابت ہے، اسی طرح اگر گھر پر جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لی تو جماعت کی فضیلت بھی حاصل ہوگی، البتہ مسجد کی فضیلت سے محروم رہے گا۔ (۱)

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ بھی متعلق ہے، اگر ایک شخص نے دو جگہ مکمل ۲۰ رکعت تراویح کی امامت کی، تو صاحب ہدایہ کے نزدیک ایسا کرنا درست نہیں ہوگا، جب کہ بعض مشائخ نے اجازت دی ہے، فتویٰ عدم جواز پر ہے۔ (۲)

وقت

امام اسماعیل زاہد نے پوری رات کو تراویح کا وقت قرار دیا ہے، چاہے عشاء سے پہلے ادا کر لی جائے، یا اس کے بعد، لیکن عام مشائخ کے خیال میں تراویح کا وقت عشاء اور وتر کے درمیان ہے، اس لئے کہ اسی طرح صحابہؓ سے اس کا ادا کرنا ثابت ہے، البتہ اگر عشاء سے قبل تراویح پڑھ لے تب تراویح ادا ہی نہ ہوگی، اس لئے کہ تراویح عشاء کے تابع ہے، لیکن وتر کے بعد ادا کی تو ہو جائے گی، تاہم بہتر ہے کہ تراویح پہلے ادا کی جائے پھر وتر پڑھی جائے۔ (۳)

تراویح کا مستحب وقت یہ ہے کہ ایک تہائی شب سے کچھ پہلے تک نماز مؤخر کی جائے، یا نصف شب سے پہلے تک، نصف شب کے بعد تراویح کی ادائیگی بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے

(۱) ملاحظہ ہو: قاضی خان علی ہامش الہندیہ: ۲۳۳/۱، طحطاوی، مراقی الفلاح: ۲۳۳، کبیری: ۳۲۳

(۲) قاضی خان ۲۳۳/۱، مراقی الفلاح: ۲۲۵

(۳) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی: ۲۲۵

(۵) حوالہ سابق

(۳) قاضی خان علی الہندیہ ۲۳۶/۱

(۷) قاضی خان علی الہندیہ ۲۳۷/۱

(۶) حوالہ سابق

قرأت کی مقدار

شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ جو اعمال اجتماعی ہوں، ان میں بحد امکان سیر و سہولت کو راہ دی جائے، اسی لئے فرائض جو جماعت سے ادا کی جائیں، ایک خاص حد کے ساتھ ان میں خفیف قرأت کا حکم ہے، تراویح جماعت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس میں خفیف قرأت پراکتفا کیا جائے، دوسری طرف یہ نزول قرآن مجید کا تذکار ہے، اس لئے ختم قرآن مجید کو پورے ماہ میں بہتر سمجھا گیا ہے، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ تراویح میں کس قدر قرآن مجید پڑھا جائے؟

بعض حضرات کا خیال ہے کہ مغرب کی نماز کے بقدر، بعضوں کی رائے ہے کہ عشاء کی نماز میں جتنی قرأت کی جاتی ہے، اسی قدر کی جائے، بعضوں کا خیال ہے کہ ہر رکعت میں ۲۰ آیات پڑھی جائیں تاکہ پورے ماہ میں دو قرآن مکمل ہو سکے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ۳۰ آیات پڑھی جائیں تاکہ تین ختم کیا جاسکے، سب سے صحیح رائے وہ محسوس ہوتی ہے جو حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ہر رکعت میں دس آیات پڑھی جائیں، کیونکہ پورے ماہ میں کل چھ سو رکعات تراویح ادا کی جاتی ہے اور آیات قرآنی چھ ہزار سے کچھ زیادہ ہیں، تو اس طرح بہ سہولت پورے ماہ میں ایک ختم ہو سکے گا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کا اپنا معمول بھی یہی تھا، کہ رمضان المبارک میں کل ۶۱ ختم فرمایا کرتے تھے، ۳۰ ختم دن میں ۳۰ رات میں اور ایک ختم پورے ماہ تراویح میں۔

لوگوں کو دشواری سے بچانے کے لئے فقہاء نے تراویح میں

بعض اور رعایتیں رکھیں ہیں، چنانچہ امام ابو ابراہیم اسحاق سے منقول ہے کہ فرض میں امام قرآن کا کچھ حصہ پڑھ لے اور اس سے آگے کا حصہ تراویح میں پڑھے تو ایسا کرنا درست ہے۔ تراویح میں قعدہ میں صرف تشہد پراکتفا کر لے اور درود ابراہیمی اور بعد کی دعائے پڑھے تو اس کی بھی اجازت دیدی گئی ہے، لیکن ابن ہمام نے اس کو منع کیا ہے اور کہا ہے کہ کم سے کم درود پڑھا جائے، کیونکہ وہ شوافع کے نزدیک فرض اور احناف کے یہاں سنت ہے اور لوگوں کی سستی کی وجہ سے سنت کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

قرآن مجید تمام تر دیکھوں میں یکسانیت کے ساتھ پڑھا جانا بہتر ہے، بعض مشائخ نے اس بات کو زیادہ بہتر سمجھا ہے کہ ۲۷ رمضان کو قرآن مجید ختم کر دیا جائے، اسی کے پیش نظر بعض اہل علم نے اپنے مصحف ۵۴۰ رکوع پر تقسیم کر لئے تھے۔ (۱) ہمارے زمانہ میں مروج شینہ (یک شمی و سہ شمی) جس میں حافظ کا حفظ قرآن مجید کا مظاہرہ ہوتا ہے، کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ دین میں اس قسم کا کلف مطلوب نہیں ہے۔

متفرق احکام

امام کو ہر دو ترویج اور آخری ترویج اور وتر کے درمیان ایک ترویج کے بقدر بیٹھنا چاہئے، اس درمیان تسبیح پڑھ سکتا ہے، تہلیل پڑھ سکتا ہے، انفرادی طور پر نفل نماز پڑھ سکتا ہے، حرم شریف میں ہو تو طواف بھی کر سکتا ہے، یا یوں ہی خاموش رہے تو بھی مضائقہ نہیں۔ تراویح کی کوئی دو رکعت قاسد ہو گئی تو امام کو اس میں پڑھا کر دہرا لینا چاہئے، (۲) ویسے بعض فقہاء نے بہ اعتبار

(۱) ملخص ار قاصی خان علی الہدیہ ۲۳۹/۱، عیۃ المستملی ۷۹-۳۸۸، فتاویٰ ہدیہ

(۲) عالمگیری ۱۱۸/۱

ترتیب

ترتیب کے معنی ایک کے بعد دوسرا کام کرنے کے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالکیہ میں متاخرین کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ وضو میں ترتیب سنت ہے، جب کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور کچھ دوسرے فقہاء کے نزدیک فرض یعنی ان کے یہاں قرآن میں ارکان وضو جس ترتیب سے ذکر کئے گئے ہیں چہرہ دھونا، ہاتھ دھونا، سر کا مسح اور پاؤں دھونا، اسی ترتیب سے ان کی ادائیگی بھی ضروری ہے، ورنہ وضو نہ ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ بہتر تو ہے، مگر اس ترتیب کے خلاف بھی کر لے تو ہو جائے گا۔

ان دو جماعتوں کے فقہی اختلاف کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ آیت میں ان چاروں ارکان کے درمیان واؤ کا لفظ استعمال کیا گیا اور واؤ عربی قاعدے کے مطابق ترتیب کو بتلاتا ہے اور کبھی بلا ترتیب جمع کو، امام ابو حنیفہؒ نے دوسرا معنی مراد لیا اور امام شافعیؒ نے پہلا، دوسرے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معمول ہمیشہ ترتیب سے وضو کرنے کا رہا، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں کوئی چیز "ضروری" کا درجہ اسی وقت اختیار کر سکتی ہے، جب حضور اکرم ﷺ کے عمل کے ساتھ ساتھ آپ کا حکم بھی ہو، اگر صرف عمل ہو تو یہ سنت ہوگا، جبکہ شوافع کے نزدیک پیغمبر ﷺ کا کسی کام پر مداومت اختیار کرنا اس کے ضروری ہونے کے لئے کافی ہے، (۶) نماز میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترتیب

قرأت کے اس دو رکعت کو بھی کافی قرار دیا ہے۔ تراویح کے امام کی صرف آواز پر نگاہ نہ ہونی چاہئے، قاضی خان کے بقول "خوش خواں" کے مقابلہ "درست خواں" کو ترجیح دیجائے۔ (۱)

بہتر ہے کہ ایک ہی امام ۲۰ رکعتیں پڑھائے، اگر دو یا اس سے زیادہ پڑھائیں تو بھی افضل ہے کہ ترویج کی تکمیل کے بعد امام تبدیل ہو، نابالغ جو باشعور ہو چکا ہو بعض فقہاء نے اس کی امامت کی تراویح میں اجازت دی ہے، لیکن اکثر فقہاء اس سے منع کرتے ہیں، تراویح میں کوئی سورت یا آیت چھوٹ گئی، پھر آئندہ رکعت میں اس کا اعادہ کیا تو بہتر ہے کہ اس کے بعد پڑھے ہوئے قرآن کو بھی دہرا دے۔ (۲)

ترجیح

ترجیح کے معنی آستی پالنی مار کر بیٹھنے کے ہیں، رسول اللہ ﷺ سے اس طرح بیٹھنا ثابت ہے، چنانچہ آپ کا معمول تھا کہ فجر کے بعد سے آفتاب کے اچھی طرح نکلنے تک پالنی مار کر مسجد نبوی میں تشریف رکھتے تھے، (۳) حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اکثر پالنی ہی مار کر بیٹھتے تھے، اس لئے فقہاء نے نماز سے باہر اس طرح بیٹھنے کو درست اور غیر مکروہ قرار دیا ہے۔ (۴)

نماز کے آداب اور مستنون طریقوں میں یہ ہے کہ جب بیٹھنا ہو تو اس طرح بیٹھا جائے کہ بائیں پاؤں پر کولھے ہوں اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھا جائے، بلا عذر پالنی مار کر بیٹھنا مکروہ ہے، ہاں اگر عذر ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ (۵)

(۲) عالمگیری : ۱۹۱-۱۱۵

(۳) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی : ۱۹۲

(۴) بدایۃ المجتہد ابن رشد : ۱۷۱، المستنفا الحادیۃ عشر من الشروط

(۱) قاضی حان علی الہدیہ ۲۳۵-۲۹

(۳) ابوداؤد، عن جابر بن سمرة حدیث نمبر ۴۸۵

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ ۵۷۱، مکروہات صلوة

فرض ہے، مثلاً اگر کوئی شخص رکوع سے پہلے سجدہ کر لے اور اس کے بعد رکوع کرے تو نماز نہیں ہوگی۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب شرط ہے، اس طرح ترتیب ہے تو دونوں ہی کے یہاں ضروری، مگر فرق یہ ہے کہ ائمہ بخاری کے نزدیک اگر ترتیب چھوٹ جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر بے ترتیبی بھول سے ہوگئی اور اس نے اس کی تلافی کر کے سجدہ سہو کر لیا تو نماز ہو جائیگی، مثلاً اگر کوئی شخص تحریمہ کے بعد سیدھے رکوع میں چلا جائے، پھر سجدہ کرے اور اس کے بعد کھڑا ہو تو اب صورت یہ ہے کہ پہلے رکوع اور سجدہ کو کالعدم سمجھ کر اس قیام کے بعد پھر رکوع اور سجدہ کر لے اور نماز کے اختتام پر سجدہ سہو کر لے تو نماز ہو جائے گی، لیکن اگر سجدہ سہو نہیں کیا، یا یہ بے ترتیبی عمدہ اور بالارادہ کی تو بہر حال نماز باطل ہو جائے گی، اب اس کو درست کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ (۲)

سورتوں میں ترتیب

نماز میں سورتوں کو ترتیب سے یعنی قرآن میں جو سورت پہلے ہو اُسے پہلے اور جو بعد میں ہو اس کو بعد میں پڑھا جائے، جو شخص نماز میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ نہ رکھے تو اس کی نماز تو ہو جائے گی، لیکن یہ عمل خلاف مستحب ہوگا۔ (۳)

کلمات اذان میں ترتیب

اذان کے کلمات اسی ترتیب سے کہے جانے چاہئیں، جس ترتیب سے حدیث میں ثبوت ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ

کے نزدیک ترتیب شرط ہے، کہ اگر ترتیب کے خلاف کلمات اذان ادا کئے گئے تو اذان کا اعادہ ضروری ہوگا اور احناف اور مالکیہ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اگر بلا ترتیب اذان دیدی تو مکروہ ہے، اس کا اعادہ کر لینا زیادہ بہتر ہے۔ (۴)

(افعال حج میں اعمال کی ترتیب کے لئے خود لفظ "حج" ملاحظہ ہو)

ترجمان

اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک زبان کی کسی بات کا دوسرے زبان میں ترجمہ کرے۔

قضا اور عدلیہ میں جہاں بسا اوقات ترجمان کی ضرورت پڑتی ہے ضروری ہے کہ ایسے شخص کو یہ کام تفویض کیا جائے جو گواہ بن سکتا ہو، یعنی مسلمان ہو اور معتبر ثقہ آدمی ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ ترجمان کی حیثیت "خبر دہندہ" کی ہے اور خبر ایک ثقہ آدمی کی بھی معتبر ہے، اس لئے ایک شخص کا ترجمان کا فریضہ انجام دینا کافی ہے، امام شافعیؒ اور احمدؒ نیز امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ ترجمان کی حیثیت "گواہ" کی ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ دو ثقہ و معتبر آدمی مل کر ترجمانی کا فریضہ انجام دیں، فقہاء احناف نے بھی گوشتوی امام صاحبؒ کے قول پر دیا ہے، لیکن امام محمدؒ کے قول کو زیادہ قرین احتیاط سمجھا ہے۔ (۵)

ترجیع

اذان میں "شہادتین" کو دو دفعہ پست آواز میں کہہ کر پھر

(۲) ہدایہ، ۳/۳۷۰، واحیات الصلوۃ

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۵۳۹/۱-۵۴۱

(۱) الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۳۳۸/۱، ترقیب الارکان

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۶۹۹/۱

(۵) المبسوط، ۸۹/۱۶

جہاد میں اس کا استعمال درست بلکہ مطلوب ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مختلف غزوات میں اس کا استعمال کیا ہے اور آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ ﷺ کے متروکات میں بعض ڈھالیں تھیں، سیرت کی کتابوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام چاہتا ہے کہ انسان اپنے تحفظ میں خود ملکی اور چوکنا ہو، دفاع کے لئے تیار اور تحفظ کے اسباب سے لیس ہو، وہ صنعتی اور دفاعی معاملات میں جمود اور غفلت کو پسند نہیں کرتا۔

ترسل

ترسل کے معنی کسی بات کو ٹھہر ٹھہر کر کہنے کے ہیں، اذان میں ترسل مستحب ہے، یعنی کلمات اذان کا ٹھہر ٹھہر ادا کرنا اور ہر کلمہ کے بعد وقف کرنا، مثلاً اللہ اکبر، اللہ اکبر، اور ٹھہر جائے، پھر دوسری دفعہ کہے اللہ اکبر اللہ اکبر اور کچھ توقف کرے، اس کے بعد ہر کلمہ میں وقف کرتا چلا جائے، ترسل کے مقابلہ میں عربی زبان میں ”حدر“ کا لفظ آتا ہے، جس کے معنی غلٹ کے ساتھ اور ملا کر پڑھنے کے ہیں، اقامت میں حدر مستحب ہے۔ (۶)

ترکہ

میت جو کچھ مال منقول یا غیر منقولہ چھوڑ جائے وہ اس کا ترکہ ہے (۷) ترکہ کے سلسلہ میں یہ اصول ہے کہ جو نبی آدمی

وودفعہ بلند آواز میں دہرانے کو ”ترجیع“ کہتے ہیں، احناف اور حنابلہ کے یہاں اذان بلا ترجیع بہتر ہے، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک ترجیع کے ساتھ اذان بہتر ہے، اذان بلا ترجیع کی دلیلیں حضرت عبد اللہ بن زید رحمہ اللہ (۵) حضرت بلال رحمہ اللہ (۶) اور حضرت ابن عمر رحمہ اللہ (۷) سے منقول حدیثیں ہیں، اذان میں ترجیع کی دلیل حضرت ابو محمد ورہ کی روایت ہے۔ (۸)

تاہم چونکہ ترجیع بھی حدیث سے ثابت ہے! اس لئے احناف کے یہاں بھی ”ترجیع“ مباح ہے، یہی بات صاحب ”البحر الرائق“ نے لکھی ہے، صاحب نہر نے بھی ”ترجیع“ کو محض خلاف اولیٰ لکھا ہے، اس لئے احناف میں جن اہل علم نے ترجیع کو مکروہ لکھا ہے، اس سے مراد خلاف اولیٰ ہوتا ہے، اور کتب فقہ میں اس طرح کی تعبیر نادر و عجیب نہیں ہے، صاحب درمختار نے تنہا ”یوم عام شورا“ کے روزہ کو مکروہ لکھا ہے، دوسرے اہل علم نے اس کی یہی تاویل کی ہے، یہاں کراہت سے محض خلاف افضل ہونا مراد ہے، پس ترجیع چونکہ یقینی طور پر ثابت ہے! اس لئے اس کو مکروہ کہنا کسی طرح قرین انصاف نہیں، مولانا محمد یوسف بنوری کے الفاظ میں: وبالجملة فالقول بکراهة الترجیع خلاف الصواب (۵)

ترس

ترس کے معنی ڈھال کے ہیں، جان کے تحفظ کے لئے

(۲) شرح معانی الآثار، باب الإقامة کیف ہی ۹ عن سويده بن عملة

(۳) ترمذی، باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان

(۶) الفتاویٰ الہدیہ ۳۸/۱، فصل فی کلمات الاذان

(۷) یہ ایک بحث ہے۔ یہ مباح و حقوق بھی مال میں اور وراثت میں قابل تقاسم اور قابل تقسیم ہیں ”انشاء اللہ“ ”حق“ اور ”مال“ میں یہ مسئلہ زیر بحث آئے گا۔

(۱) ابو داؤد، باب کشف الاذان

(۳) نسائی باب مد الاذان

(۵) معارف السنن ۷۸۳

موت کے قریب ہوتا ہے، اس کا مال اس کی ملک سے نکل جاتا ہے اور اب یہ ورثاء کا حق قرار پاتا ہے۔

البتہ اب بھی اس مال میں مرنے والے کے چار حقوق باقی رہ جاتے ہیں، اول کسی افراط و تفریط کے بغیر کفن اور دفن قہرہ کا نظم کرنا۔ دوسرے اس کے بقیہ مال میں سے قرضوں کی ادائیگی جس میں مہر بھی داخل ہے، تیسرے: قرض کی ادائیگی کے بعد جو مال بچ رہے اس کے ایک تہائی کو ان وصیتوں کی تکمیل میں لگایا جائے جو مرنے والے نے وصیت کر دی تھی اور چوتھے: حصہ داروں میں متروکہ مال کی تقسیم۔ (۱)

تزکیہ

تزکیہ سے مراد قاضی کا گواہان کی بابت تحقیق کرنا ہے کہ وہ عادل اور معتبر ہیں یا نہیں؟ — امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کا گواہان کی ظاہر عدالت اور ثقاہت پر اعتبار کر لینا کافی ہے، اس کی علاحدہ تحقیق اور اس بارے میں تجسس ضروری نہیں؛ البتہ قصاص اور حدود (شریعت کی مقررہ سزاؤں) میں گواہوں کی عدالت کی تحقیق بھی ضروری ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام معاملات میں تزکیہ و تحقیق ضروری ہے، (۱) یہی رائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے گو امام احمدؒ کی ایک روایت اس کے خلاف بھی ہے۔ (۲)

تزکیہ دو طریقوں سے ہوگا: ایک تزکیہ ”سر“ دوسرا تزکیہ ”علانیہ“، تزکیہ سر سے مراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کو خاموشی

سے گواہوں کے پڑوس اور جوار میں بھیجے اور وہ ان لوگوں سے ان کی ثقاہت و دیانت کے بارے میں دریافت کر کے اپنی خفیہ رپورٹ قاضی کو پیش کر دے، خفیہ تحقیق جن لوگوں سے کی جائے ان کو معتبر ہونا چاہئے، بقیہ گواہی کی اہلیت کے لئے دوسری جو شرطیں ہیں یا جو تعداد مقرر ہے اس کا پایا جانا ضروری نہیں، تزکیہ علانیہ یہ ہے کہ ہر سر عام ان گواہوں کے ثقہ ہونے پر شہادت طلب کی جائے اور کچھ لوگ اس امر کی گواہی دیں کہ وہ معتبر و ثقہ ہے، اس تزکیہ میں ضروری ہوگا کہ یہ شہادت دینے والے گواہی دینے کے اہل ہوں، ان کی تعداد مرد ہوں تو دو ہو اور عورتیں ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، بعد کے حالات میں چونکہ تزکیہ علانیہ میں فقہ کا اندیشہ تھا، اس لئے فقہاء نے ”تزکیہ سر“ پر اکتفا کرنے کا فتویٰ دیا (۳) اب موجودہ زمانہ میں جب کہ فسق و فجور کی کثرت ہے اور عادل گواہوں کی فراہمی آسان نہیں نیز اس قسم کی شرطیں عائد کرنے میں لوگوں کے حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے گواہ کی ظاہری حالت پر اکتفا کافی ہے، ”شہادت“ اور ”عدل“ کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہوگی۔

حدیث کی اصطلاح میں

تزکیہ حدیث کی بھی اصطلاح ہے۔

کسی حدیث کے قبول کئے جانے کے لئے شرعاً ضروری ہے کہ اس کا راوی سچا اور قابل اعتبار ہو اور اس کے بارے میں اس بات کا اندیشہ نہ ہو کہ وہ غلط بیانی اور جھوٹ سے کام لے گا، نیز قوی حافظہ ہو، اس بات کا احتمال نہ ہو کہ حافظہ دھوکہ دیدے

(۲) بدائع ۲/۸۶

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۳/۳

(۱) السراجی فی المبراث ۲۰۳

(۳) رحمة الامة ۴۰۶

اور غیر ارادی طور پر اس سے کذب بیانی ہو جائے۔

اس کسوٹی پر پرکھنے کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے مستند اور مسلم اشخاص کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے معتبر یا نا معتبر ہونے کا فصلہ کیا جائے، دیگر حضرات کی اس قسم کی رایوں کو ”تزکیہ“ یا ”جرح و تعدیل“ کہتے ہیں۔

بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں ایک طرح کی غیبت ہے، مگر چونکہ اس کا منشاء عیب جوئی، تنقیص اور توہین نہیں ہوتا، بلکہ حقوق اللہ اور حقوق الناس کا تحفظ پیش نظر ہوتا ہے، اس لئے فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔ خطیب بغدادی نے مختلف واقعات سے اس پر استدلال کیا ہے مثلاً یہ کہ فاطمہ بنت قیسؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو جہمؓ اور معاویہؓ سے نکاح کے بارے میں مشورہ لیا تو آپؐ نے اول الذکر کی شد مزاجی اور ثانی الذکر کے افلاس کا ذکر کرتے ہوئے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے نکاح کا مشورہ دیا وغیرہ ذالک۔ (۱)

(حدیث میں تزکیہ کے اصول پر لفظ ”تعدیل“ اور ”جرح“ کے تحت روشنی ڈالی جائیگی)۔



اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

بعض خاص اوقات کے لئے تسبیحات کے مخصوص کلمات متعین کئے گئے ہیں، مثلاً رکوع کے لئے سبحان ربی العظیم، سجدہ کے لئے سبحان ربی الاعلیٰ اور صلوٰۃ التسبیح کے لئے سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔

رکوع و سجدہ کی مذکورہ تسبیحات کم از کم تین دفعہ پڑھی جائیں گی، تو سنت ادا ہوگی (۲)، اگر تین سے زیادہ نو تک طاق عدد میں پڑھ لیا جائے تو اور بھی بہتر ہے (۳) حضور اکرم ﷺ سے رکوع و سجدہ کی تسبیحات بعض اور الفاظ میں بھی منقول ہیں مثلاً:

سبحانک اللہم ربنا وبحمدک اللہم اغفر لی (۴)
اور رکوع کی حالت میں:

سبحان ذی الجبروت والملکوت والکبرياء
والعظمة. (۵)

اس لئے ان الفاظ کا پڑھ لینا بھی کافی ہے، ”صلوٰۃ التسبیح“ میں مذکورہ تسبیح مختلف ارکان میں اس طرح پڑھی جائیں گی کہ ان کی تعداد تین سو ہو جائے۔ (۶)
(تفصیلات خود صلوٰۃ التسبیح میں ذکر کی جائیں گی)



تسبیح کے معنی ”سیاہی“ کے ہیں، اس طرح تسبیح کے معنی سیاہ کرنے کے ہوئے، (۷) قاضی اگر ازراہ تعزیر و سرزنش کسی کا چہرہ سیاہ کر دے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے۔ (۸)

(۲) ابو داؤد: ۱۲۹/۱، باب مقدار الركوع والسجود

(۳) بخاری: ۱۰۹/۱، باب الدعاء فی الركوع

(۵) نسائی عن عوف بن مالک، باب موع آخر من الذکر فی الركوع ۱۶۱

(۷) لسان العرب: ۱۹۸/۶

(۱) کتاب الکفایہ فی علم الروایہ ۴۹

(۳) ابن ہمام فتح القدیر: ۲۵۹/۱

(۶) ابو داؤد: ۱۸۳/۱، باب صلوٰۃ التسبیح

(۸) رد المحتار: ۱۰۵/۶، باب التعزیر



تسلیم کے معنی سلام کرنے کے ہیں۔

نماز میں سلام:

نماز میں سلام اختتام امام ابو حنیفہؒ کے یہاں واجب اور اکثر فقہاء بشمول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں فرض ہے، یعنی احناف کے نزدیک اگر تشہد کے بعد کوئی شخص قصداً اور بالارادہ کوئی ایسا کام کر جائے جو نماز کے منافی ہو تو نماز ادا ہو جائے گی، صرف یہ ہوگا کہ اس کو ایک واجب کا تارک اور اس حد تک گنہگار سمجھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بالارادہ نکلنا فرض ہے، چاہے کسی اور ذریعہ سے ہو، مثلاً کوئی ناقض وضو حرکت کر کے نماز کیوں نہ توڑ لے؟ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے قعدہ اخیرہ میں تشہد کا ذکر فرمانے کے بعد فرمایا: ”اب اگر تم اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو“ اس طرح حضور اکرم ﷺ نے خاص لفظ ”سلام“ کے ذریعہ نماز کی تکمیل کا حکم نہیں فرمایا۔ (۱)

تاہم محققین علماء کا خیال ہے کہ نماز سے بالارادہ نکلنے کی فرضیت سے متعلق جو رائے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے، اس کی نسبت صحیح نہیں ہے، یہ ابو سعید بردی کی تخریج ہے، جس سے خود معروف حنفی فقیہ امام کرخی نے اختلاف کیا ہے۔ (۲)

سلام کا طریقہ

نماز میں سلام پھیرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دائیں جانب رخ کرے اور کہے ”السلام علیکم ورحمة اللہ“ پھر بائیں جانب اور دونوں جانب خوب اچھی طرح رخ کرے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ آپ ﷺ دائیں طرف اس طرح رخ کرتے کہ وایاں رخسار دیکھا جاسکتا، پھر اسی طرح بائیں سمت میں توجہ کرتے۔ (۳)

امام کو سلام پھیرتے ہوئے دائیں جانب میں ادھر کے مردوں، خواتین اور فرشتوں کی اور بائیں جانب میں اس طرف کے شرکاء نماز اور فرشتوں کی نیت کرنی چاہئے، اور مقتدی کو ان کے علاوہ جس سمت میں امام ہو اس طرف سلام پھیرتے ہوئے امام کی بھی، تنہا نماز ادا کرنے والا صرف فرشتوں کی نیت کرے گا اور ان کو سلام کا قصد رکھے گا۔ (۴)

سلام کے آداب

اسلام میں سلام کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، قرآن مجید نے اس کو پیغمبرانہ عمل بتایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے مہمانوں کو سلام کیا، (۵) مسلمانوں کو ہدایت کی گئی کہ وہ گھر میں داخل ہوں تو سلام کریں، (۶) اور سلام کیا جائے تو ان ہی الفاظ میں یا اس سے بہتر الفاظ میں جواب دیں (۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت آدم علیہ السلام

(۱) الفقہ علی المذاهب الاربعہ - ۲۳۷/۱، الثالث عشر من فرائض الصلوۃ ”السلام“

(۲) دیکھئے معارف السنن ۶۹/۱-۷۰

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۲۷۸/۱

(۶) النور، ۶۱

(۳) قرمدی: ۶۶/۱، باب ما جاء فی الانصراف بيمينه وعن يساره

(۵) الداریات: ۲۵

(۷) النساء: ۷۶

کی تخلیق کے بعد سب سے پہلے ان کو جو حکم دیا گیا وہ یہی تھا کہ فرشتوں کو سلام کریں اور ان کا جواب سنیں، یہی سلام و جواب بنو آدم کے لئے ہوگا۔ (۱)

ایک دفعہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ اسلام کا سب سے بہتر عمل کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ کھانا کھلاؤ اور ہر شناسا اور ناشناسا کو سلام کرو (۲) حضور ﷺ نے حقوق العباد سے متعلق جن سات باتوں کا حکم فرمایا ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سلام کو رواج دو (۳) اور آپ ﷺ نے سلام کو باہم محبت اور میل جول بڑھانے کا باعث قرار دیا، (۴) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے، کہ وہ بسا اوقات صرف اس لئے بازار جایا کرتے تھے کہ راہ چلنے والوں اور ملاقاتیوں کو سلام کریں۔ (۵)

سلام کے الفاظ

سلام کے منقول الفاظ اس قدر ہیں ”السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ“، جواب میں بھی ”و“ کے اضافہ کے ساتھ اتنا ہی منقول ہے: ”وعلیکم السلام ورحمة اللہ وبرکاتہ“، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی وساطت سے حضرت جبریل الطبیؑ کو اسی حد تک سلام کا جواب دیا ہے۔ (۶)

امام نووی نے لکھا ہے کہ سلام میں چاہے ایک ہی شخص مخاطب کیوں نہ ہو مگر ”کم“ یعنی جمع کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے اور جواب دینے والے کو ”و“ کا اضافہ کرنا چاہئے، یعنی ”وعلیکم“۔ (۷)

بہتر طریقہ ہے کہ سلام کرتے ہوئے ”برکاتہ“ تک پورا نعرہ ادا کیا جائے، چنانچہ ایک شخص حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا ”السلام علیکم“ پھر بیٹھ گئے، آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے لئے دس نیکیاں ہیں۔ دوسرے آنے والے نے اس کے ساتھ ”ورحمۃ اللہ“ کا اضافہ کیا، آپ ﷺ نے ان کو بیس نیکیوں کا اور ”وبرکاتہ“ تک کہنے والوں کو تیس نیکیوں کا مستحق قرار دیا۔ (۸)

سلام کے بعض آداب

سلام ایسی آواز میں کرنا چاہئے کہ سونے والے جاگ نہ اٹھیں، حضور اکرم ﷺ کا یہی معمول تھا۔ (۹) ملاقات کے وقت سلام کرنا چاہئے پھر اگر تمہوڑا فصل بھی ہو یہاں تک کہ ایک دیوار اور کمرہ کا فصل آجائے تو بھی دوبارہ سلام کرنا چاہئے۔ (۱۰)

سلام کے آداب میں یہ ہے کہ سوار پیادہ چھنے والے پر،

(۱) اب السلام للمعرفة وغير المعرفة

(۳) حوالہ سابق ۹۴۱/۲، باب احتتام السلام

(۵) مؤطا امام مالک عن طفیل بن ابی کعب، باب جامع السلام، حدیث نمبر ۱۷۹۳

(۶) ابی داؤد، ۹۲۶۲، باب من رد السلام فقال علیک سلام (۷) ریاض الصالحین، باب کیف السلام متفق علیہ

(۸) لرمذی ۹۸۷۲، باب ما ذکر فی فضل السلام، ابوداؤد ۷۰۶۶۴، باب کیف السلام

(۹) ریاض الصالحین، باب کیف السلام ۳۰۵، ورواہ مسلم فی کتاب الشربہ، باب اکراه الشفہ، ولفہ الحدیث ۱۱۷۲۰۲، ابوداؤد

۷۰۶۶۲، باب فی الرجل یشارق ثم یلقاہ یسلم علیہ

(۱۰) بخاری عن ابی ہریرۃ، باب یسلم الراكب علی الماشی : ۹۴۱/۲

(۲) بخاری ۹۴۱/۲

(۴) ابوداؤد ۷۰۶۶۴، باب احتتام السلام

پیدل چلنے والا بیٹھے ہوئے شخص کو اور تھوڑے لوگ زیادہ افراد کے مجمع کو سلام کریں، (۱) اسی طرح گزرنے والے بیٹھنے والوں اور چھوٹے بڑوں کو سلام کرنے میں سبقت کریں (۲) لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ وہ سلام میں پہل نہ کریں تو دوسرے سلام کریں ہی نہیں، بلکہ ہر شخص کو پہل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں میں اللہ سے سب سے قریب وہ شخص ہے جو سلام میں پہل کرے، (۳) بالخصوص بچوں کو تو ازراہ تربیت پہلے سلام کرنے کی تاکید کرنی چاہئے، آپ ﷺ کا جب بھی بچوں سے گزر رہوتا ان کو سلام فرماتے۔ (۴)

جماعت میں سے کسی ایک شخص کا سلام کرنا اور جواب دیدینا کافی ہے، ضروری نہیں کہ سبھی الگ الگ سلام کریں اور جواب دیں (۵) ضرورتاً اشارہ سے سلام کرنا حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے، اس طرح کہ ساتھ ساتھ سلام کے الفاظ بھی کہے جائیں، (۶) مگر عیسائیوں، یہودیوں کی طرح اشارہ سلام کے لئے استعمال کرنا درست نہیں؛ حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، (۷) اسی میں ہندوؤں کی طرح ہاتھ جوڑنا بھی داخل ہے۔

صبح بخیر، شب بخیر، گڈ مورنگ وغیرہ کے الفاظ مسنون طریقہ کے خلاف ہیں، ایام جاہلیت میں لوگ کہا کرتے تھے،

”انعم اللہ ہک عبنا“ (اللہ تم کو اپنی نعمت سے نوازے) اور انعم صباحاً (صبح بخیر) اسلام کی آمد کے بعد اس سے منع کر دیا گیا۔ (۸)

(نام رکھنا)



لغوی معنی نام رکھنے، نام لینے اور بسم اللہ پڑھنے کے ہیں۔
نام رکھنا:

اسلام میں نام رکھنے کو بڑی اہمیت حاصل ہے، رسول اللہ ﷺ نے اچھا اور معنی خیز نام رکھنے کو پسند فرمایا ہے، اور نامناسب ناموں کو نہ صرف یہ کہ ناپسند کیا ہے، بلکہ اس میں تہدیلی بھی فرمائی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انسان کی ذات پر اس کے نام کا بھی اثر پڑتا ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ عجب اتفاق ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے دو چچاؤں کا نام مشرکانہ تھا، ابو طالب کا عبد شمس اور ابولہب کا عبد العزی اور ان دونوں کو ایمان کی توفیق نہ ہو سکی، اس کے برخلاف حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ اور عباس رضی اللہ عنہ جن کا نام مشرکانہ نہیں تھا، ایمان سے بہر مند ہوئے۔ (۹)

آپ ﷺ نے فرمایا میرے نزدیک سب سے محبوب نام عبد اللہ اور عبد الرحمن ہے، (۱۰) اس لئے اکثر علماء کے نزدیک

(۱) حوالہ سابق

(۲) ابو داؤد : ۷۰۶/۲، باب فی فصل من بدأ بالسلام

(۳) بخاری : ۹۴۳/۲، باب التسلیم علی الصبیان

(۴) بخاری : ۹۴۳/۲، باب التسلیم علی الصبیان

(۵) ابو داؤد عن علی بن ابی طالب : ۷۸۶/۲، باب ما جاء فی رد الواحد عن الجماعة

(۶) ابو داؤد : ۷۸۶/۲

(۷) ترمذی عن عمرو بن شیب عن ابیہ عن جدہ : ۹۹/۲، باب ما جاء فی کراهیۃ اشارۃ الید فی السلام

(۸) مشکوٰۃ : باب السلام

(۹) مسلم : ۴۰۷۱-۴۰۸۰، باب کراهیۃ التسمیۃ باسماء الفیجۃ

(۱۰) مسلم عن ابن عمر، باب الہی عن التکی مابی القاسم و بیان ما یستحب من الاسماء : ۲۰۶/۲

سب سے بہتر عبد اللہ، پھر عبد الرحمن، پھر محمد اور اس کے بعد دوسرے نام ہیں جس میں اللہ کی عبدیت کا اظہار ہو، لیکن بعض علماء کے نزدیک سب سے بہتر محمد پھر عبد اللہ وغیرہ ہیں؛ اس لئے کہ اگر عبد اللہ سب سے بہتر نام ہوتا تو ضرور تھا کہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کے نام میں تبدیلی فرما دیتے؛ جیسا کہ آپ ﷺ نے خود صحابہؓ کے نام بدلے ہیں۔ (۱) اس صورت میں حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص لفظ ”عبد“ کو شریک کر کے نام رکھنا چاہے تو پھر اسے ”عبد اللہ“ اور ”عبد الرحمن“ رکھنا چاہئے، یہ اس پس منظر میں تھا کہ اس زمانہ میں لوگ سورج اور بتوں کی طرف نسبت کر کے عبد شمس، عبد لات، عبد العزى وغیرہ مشرکانہ نام رکھتے تھے، یہی رائے اس عاجز کی بھی ہے، واللہ اعلم۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنے اسم گرامی ”محمد“ کے ساتھ آپ ﷺ کی کنیت ”ابو القاسم“ رکھنے سے منع فرمایا تھا (۲) اس لئے کہ منافقین اس کو آپ ﷺ سے استہزاء اور تمسخر کا ذریعہ بنا لیتے تھے، لیکن آپ ﷺ کے وصال کے بعد اب یہ حکم باقی نہیں رہا، چنانچہ سیدنا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے کا نام محمد اور کنیت ”ابو القاسم“ رکھی۔ (۳) (دیکھئے: ابو القاسم)

آپ ﷺ نے یسار، رباح، نجح، فلاح، نافع (۴)، بزہ (۵) عاصیہ (۶) جدع، (۷) احرم، عاص، عزیز، عجلہ، شیطان، حکم،

غراب، حباب، شہاب (۸) اور ابو الحکم، حرب، مرہ (۹) حزن (۱۰) وغیرہ نام رکھنے کی صراحۃً ممانعت فرمائی ہے، اس طرح کے نام تبدیل کر دئے ہیں، اس لئے ان ناموں۔ احتراز کرنا ہی چاہئے، اور اس قسم کے دوسرے نام جس۔ شرک کی بو آتی ہے، تظلی و کبر کا اظہار ہوتا ہے، یا کسی قباحت ان سے نام نہیں رکھنا چاہئے، جمشید، خورشید، ماہتاب، اختر، وغیرہ نام بھی نامناسب ہیں، اس لئے کہ یہ سب دراصل ایرانیوں، مجوسیوں، آتش پرستوں کے نام ہیں، جو ستارہ، چاند سورج وغیرہ کی پرستش کرتے تھے۔

علامہ شامی کہتے ہیں کہ جن ناموں کا کتاب اللہ اور حدیث میں ذکر نہیں ملا اور نہ مسلمانوں میں ان کا استعمال ہے؛ ان ناموں کے سلسلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، بہتر ہے کہ اب نام نہ رکھے جائیں۔ (۱۱)

راقم الحروف کہتا ہے کہ یہ اس لئے بھی ضروری ہے ناموں کی حیثیت دراصل شعائر اور فکر و عقیدہ کے مظاہر کی۔ اس لئے ضروری ہے کہ مسلمان ناموں کے ذریعہ اپنا تشخص برقرار رکھیں، افسوس کہ مغرب سے بے معنی اور فیشن نما ناموں کا ایک سیلاب سا آرہا ہے اور ہم لوگ ہیں کہ بہ سرو چشم اسے قہ کرتے جا رہے ہیں! والی اللہ المشتکی۔

(۱) رد المحتار : ۲۶۸/۵

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار : ۲۶۷/۵

(۳) مسلم عن ریب بنت ابی سلمہ، حوالہ سابق

(۴) ابو داؤد : ۶۷۷۲، باب فی تفسیر الاسم القبیح

(۵) ابو داؤد، سنن عن شریح، حوالہ سابق

(۶) شامی : ۲۶۸/۵

(۷) بخاری، باب الہی عن التکی بائی القاسم : ۲۰۶/۲

(۸) مسلم عن جابر بن عمر، باب الہی عن التکی بائی القاسم : ۲۰۶/۲

(۹) مسلم عن ابن عمر، حوالہ سابق

(۱۰) ابو داؤد عن بشیر بن میمون، حوالہ سابق

(۱۱) بخاری عن سعید بن مسیب : ۹۱۳/۲، باب اسم

(اسماء الہی سے بندوں کے احکام لفظ ”اللہ“ کے تحت مذکور ہو چکے ہیں)۔

م اللہ کی فقہی حیثیت

”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ جس کا ذکر سورۃ النمل حضرت سلیمان علیہ السلام کے ملکہ سبا کے نام خط میں ہے اتفاق قرآن مجید کا جزو ہے اس کا انکار کفر ہے، رہ گیا اس کے وہ تو امام شافعی کے یہاں ایک قول کے مطابق ہر سورہ کا اور قول کے مطابق صرف سورہ فاتحہ ”بسم اللہ“ کا جزو ہے، یہی بعض دیگر فقہاء کی بھی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور ایک جماعت کا ل ہے کہ ”یہ سورہ نمل“ کے علاوہ بھی قرآن کا جزو ہے جسے ر خاص سورتوں کے درمیان فصل قائم کرنے کے لئے نازل با گیا ہے، البتہ وہ الفاتحہ یا کسی سورہ کا جزو نہیں ہے، امام احمدؒ ایک رائے امام ابو حنیفہؒ کے اور دوسری امام شافعیؒ کے حق میں قول ہیں، امام مالکؒ کے یہاں ”النمل“ کے علاوہ یہ نہ قرآن جزو ہے نہ کسی خاص سورت کا۔ (۱)

اس اختلاف سے دوسرا اختلاف یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں نماز میں ”بسم اللہ“ پڑھنا ہی نہیں جائے گا، نہ نہ کے ساتھ اور نہ کسی اور سورت کے ساتھ، نہ زور سے اور نہ سہ، ہاں نفل کی حد تک اجازت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ل جہری نمازوں میں بلند آواز سے اور سری نمازوں میں سہ ”بسم اللہ“ کہا جائے گا، اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ہر

رکعت میں سورہ فاتحہ سے پہلے آہستہ پڑھا جائے گا، چاہے جہری ہو یا سری، عبد اللہ بن مغفلؒ اور حضرت انسؓ کی روایت اختلاف کے حق میں اور عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت ام سلمہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے نعیم بن عبد اللہؓ کی روایت شوافع کے حق میں ہے، (۲) حقیقت یہ ہے کہ شریعت کا منشاء اس باب میں توسع اور فراخی کا محسوس ہوتا ہے۔

بسم اللہ سے کاموں کی ابتداء

ہر نیک کام کی ابتداء اللہ تعالیٰ کے نام سے مستحب ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کل امر ذی ہال لم یبدأ باسم اللہ فهو القطع، (۳) جو اہم کام اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص ہے، بعض احادیث میں ”اسم“ کے بجائے ”ذکر“ اور ”حمد“ کا لفظ آیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ کسی طرح بھی اللہ کا ذکر ہو جانا کافی ہے۔

حافظ بدرالدین عینی نے ”اقرء باسم ربک“ سے استدلال کیا ہے کہ پڑھنے کا آغاز اللہ کے نام سے واجب ہے (۴) یہ شرطیکہ کوئی اچھی اور دینی بات پڑھی جائے، نیز رسول اللہ ﷺ کے خطوط شاہان مملکت کے نام ”بسم اللہ“ سے شروع کئے گئے ہیں، جن سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ تحریر کا آغاز بھی اللہ کے نام سے ہی ہونا چاہئے۔ مستحجاء، ہمہ ستری، گناہ کے کام وغیرہ مواقع پر ”بسم اللہ“ نہیں کہنا چاہئے، جس کا لفظ ”اللہ“ کے تحت ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۱۲۳

(۳) شامی: ۳۲۹۱

(۴) اس حدیث پر کلام کے لئے ملاحظہ ہو: معارف السنن، فیض القدیر ۱۳/۵، رقم الحدیث ۶۲۸۳

(۵) عمدۃ القاری للنعیمی ۶۳/۱

۸۶ کا فی نہیں

آج کل عموماً لوگ بسم اللہ کے بجائے ”۸۶“ لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے، نمبرات و اعداد جو لوگوں نے بہ طور خود متعین کر لئے ہیں اور جو نمبر کسی دوسرے جملہ کا بھی ہو سکتا ہے، اصل الفاظ کی جگہ نہیں لے سکتا ہے، اس لئے بسم اللہ ہی لکھنا چاہئے اور اس کے نیچے ”محمد“ کا نمبر ۹۲ لکھنا تو بدعت اور مکروہ بھی ہے، اس لئے کہ یہ تو گویا آغاز کار میں اللہ کے ساتھ غیر اللہ کو شریک کر لینا ہے، یہ اسی طرح بدعت اور نامناسب ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے قربانی کے موقع پر ”بسم اللہ“ کے ساتھ حضور پر درود پڑھنے کو منع فرمایا ہے۔ (۱)



”سمع اللہ لمن حمدہ“ کے کلمات کو ازراہ اختصار کتب فقہ میں ”تسمیع“ کہا جاتا ہے، تنہا نماز پڑھنے والے کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ تسمیع بھی کہے گا اور تحمید (ربنا لک الحمد) بھی، جماعت کی نماز میں مقتدی صرف تسمیع کہے گا، مشہور روایت امام احمد کی بھی یہی ہے، شوافع کا خیال ہے کہ امام تسمیع اور تحمید دونوں کہے گا، (۲) شوافع کے پیش نظر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ رکوع سے سر اٹھاتے تو ”سمع اللہ لمن حمدہ و ربنا لک الحمد“ کہتے۔ دوسرے فقہاء کے سامنے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ”ربنا لک الحمد“ کہو، (۳) اس طرح

آپ ﷺ نے ان دونوں کلموں کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم فرما دیا ہے، اس تقسیم کا تقاضا ہے کہ امام تسمیع اور تحمید دونوں نہ کہے، ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کو اس نماز کے متعلق قرار دیا ہے جو تنہا ادا کی جائے۔



”سنام“ کے معنی اونٹ کے کوہان کے ہیں اور ”تسنیم“ عربی زبان میں کسی چیز کو کوہان کی طرح بنادینے کو کہتے ہیں۔
قبر میں تسنیم

بہتر طریقہ ہے کہ قبر زمین سے ایک ہالٹ اونچی رکھی جائے اور اس کو ”کوہان نما“ اس طرح رکھا جائے کہ بیچ کا حصہ قدرے اونچا اور آگے پیچھے کے حصے پست ہوں۔
(خود ”قبر“ کے تحت احکام کی تفصیل آنکلی، انشاء اللہ)



انکلیاں ایک دوسرے میں داخل کرنے کو کہتے ہیں، نماز کی حالت میں انکلیاں اس طرح کرنا مکروہ ہے، (۴) بلکہ نماز کے لئے وضو کرنے کے بعد ہی سے اس طرح کی ممانعت ہے، چاہے ابھی نماز شروع بھی نہ کی ہو۔
غیر نماز میں تشبیک

آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے، نیز نماز کے ارادہ سے مسجد کو جائے تو

(۲) ہدایہ : ۸۹/۱، باب صلاۃ الصلوۃ

(۱) المبران الکبریٰ ۲، باب الاضعیہ

(۳) دونوں حدیثیں نوامدی، باب ”ما یقول الرجل اذا رفع راسه من الركوع“ اور باب ”فہ آخرو“ میں مذکور ہیں

(۴) کبریٰ ۳۳۸۰

انگیوں میں تشبیک نہ کرے، کیونکہ وہ (گویا) نماز ہی کی حالت میں ہے، فانہ فی الصلوۃ. (۱)



تشہد کے اصل معنی گواہی دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں نماز کے درمیان قعدہ میں پڑھنے والے مخصوص کلمات کو کہتے ہیں۔

تشہد کے کلمات

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے الفاظ کے تھوڑے فرق سے یہ کلمات نقل کئے ہیں، جس میں کوئی تضاد اور تعارض نہیں ہے، عین ممکن ہے کہ ہر دو طریقہ سے آپ ﷺ نے پڑھا ہو۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں:

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين، اشهد ان لا
اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله.

اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں:

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان

لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله. (۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں:

التحيات لله التذاكيات لله الطيبات الصلوات لله
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته،
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان
محمداً عبده ورسوله. (۳)

ان تینوں ہی طریقوں سے تشہد پڑھنا درست اور کافی ہے، البتہ ایک جماعت نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مروی الفاظ کو زیادہ بہتر قرار دیا ہے اور ان ہی میں احناف ہیں، اور ایک جماعت نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلمات کو اور ان ہی میں شوافع ہیں، اور ایک جماعت نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تشہد کو اور ان ہی میں امام مالک ہیں۔ (۴)

دوسرے احکام

تشہد آہستہ پڑھنا چاہئے، (۵) تشہد کی حالت میں ہایاں ہاتھ ہائیں ران پر اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھنا چاہئے (۶) امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق قعدہ میں تشہد پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے، (۷) امام شافعی اور امام احمد کے یہاں واجب ہے (۸) بیٹھنے کا طریقہ کیا ہو اس میں بھی فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، امام ابوحنیفہ کے یہاں ”افتراش“ بہتر ہے، امام

(۱) متن ترمذی : ۸۸/۱، باب ماء فی کراهية التشبیک بین الاصاب فی الصلوۃ

(۲) ابوداؤد : ۱۳۹/۱، باب التشہد

(۳) بدایۃ المجتہد : ۱۳/۱

(۴) مسلم عن ابن عمر و عبد الله بن زبیر صحیح مسلم، باب صفة الجلوس فی الصلوۃ، رقم الحديث ۵۸۰ عن ابن عمر رقم الحديث

(۵) ہندیہ ۷۱۲

۵۸۹، عبد الله بن زبیر

(۸) بدایۃ المجتہد : ۱۲۹/۱، باب شعرانی نے امام شافعی کو احناف کا ہم خیال قرار دیا ہے، المعبران الكبرى : ۱۸۱/۱

مالکؒ کے یہاں "تورک" اور امام شافعیؒ کے یہاں "قعدہ اولیٰ" میں "افتراش" اور قعدہ ثانیہ میں تورک، افتراش سے مراد ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا رکھا جائے، "تورک" یہ ہے کہ سرین زمین پر رکھی جائے اور اس طرح بیٹھ جائے کہ دایاں پاؤں بائیں پاؤں کے نیچے سے بائیں سمت کو نکلے۔

امام ابو حنیفہؒ کے حق میں وائل بن حجر کی روایت ہے، امام مالکؒ کے حق میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اور امام شافعیؒ کے حق میں ابو حمید ساعدی کی روایت ہے، (۱) اس لئے تینوں ہی صورتیں بلا کراہت درست ہیں، صرف استحباب اور افضلیت کا اختلاف ہے، ان حدیثوں کو بہتر ہے کہ توسع پر محمول کیا جائے، لیکن اگر ترجیح کی راہ اختیار کی جائے تو اس نے مایہ کا خیال ہے کہ شوافع کے مسلک میں دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔



علم فرائض کی ایک اہم اصطلاح ہے، تمام یا کچھ ورثاء پر کسر آنے کی وجہ سے مسئلہ کے مخرج میں ایسا عدد نکالنا جس سے تمام ورثاء کا حق کسر کے بغیر نکل آئیں — کو تصحیح کہتے ہیں۔



تقدیق کے معنی "بچا ماننے" کے ہیں، جس کا تعلق قلب سے ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایمان کی حقیقت "تقدیق" ہی ہے، اور تقدیق سے مراد "اختیاری" تقدیق ہے، علامہ کشمیری کے الفاظ میں ایمان "ماننے" کا نام ہے، اعمال کو ضروری ہیں، مگر وہ ایمان کے اجزاء نہیں ہیں، بلکہ مظاہر اور اس

سے نمایاں ہونے والے اثرات ہیں، محدثین کی طرف منسوب ہے کہ وہ اعمال کو ایمان کا جزو مانتے تھے، مگر یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بھی نجات و ایمان کا مدار تصدیق ہی کو قرار دیتے ہیں، البتہ اعمال کو اس کے تکمیلی اجزاء سمجھتے ہیں، جس سے ایمان میں کمال پیدا ہوتا ہے، اس طرح ہر دو کے نزدیک ایمان و کفر کی اساس تصدیق قرار پاتی ہے اور دونوں کے یہاں اعمال صالحہ ضروری اور اہم سمجھے جاتے ہیں۔

ہاں معتزلہ اور خوارج نامی فرقے جن کے یہاں اعمال ایمان کے حقیقی اجزاء ہیں، کا مسلک اہل سنت والجماعت سے مختلف ہے اور اس لئے ان کے یہاں اعمال صالحہ کا چھوڑنا یا تو کفر کا باعث ہوگا، یا کم از کم اتنا تو ہوگا ہی کے آدمی دائرۃ ایمان سے نکل جائے گا۔

یہ علم کلام کی ایک بحث ہے، جس کا ذکر "ایمان" کے تحت آچکا ہے۔



بائیں ہاتھ کی پشت پر دائیں ہاتھ کی ہتھیلی مارنے کو "تصفیق" کہتے ہیں — نماز میں اگر کوئی سہو پیش آ جائے، مثلاً امام قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کے بجائے کھڑا ہونے لگے یا ایسا ہو کہ نمازی کے سامنے کوئی شخص گزرنے لگے تو اس وقت نمازی کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اس غلطی کا یا نماز کی حالت میں ہونے کا انتباہ دیدے، اس انتباہ کا اظہار مرد تو "تبیح" کے ذریعہ کریں گے اور خواتین تصفیق کے ذریعہ۔ (۲)

(۲) ترمذی عن ابی ہریرۃ: ۶۷۱، باب ماجاء ان التبیح للرجال و التصفیق للنساء

(۱) حوالہ سابق: ۱۳۵

اس ذیل میں فقہاء نے یہ بحث کی ہے کہ عورتوں کی آواز بھی پردہ ہے، یا نہیں، انشاء اللہ ”عورت“ (قابل ستر) کے تحت یہ بحث ذکر کی جائے گی۔

تصویر

تصویر کے معنی صورت گری کے ہیں، صورت گری کی ایک صورت ”مجسمہ سازی“ ہے، جس کو عام طور پر ”تمثال“ یا ”صنم“ کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت منقوش تصویر کی ہے، جیسے کپڑوں، دیواروں اور کاغذ پر نقش، اس کی ترقی یافتہ صورت موجودہ عکس تصویر (فوٹو گرافی) ہے۔ قرآن مجید کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی امتوں میں تصویر کی یہ دونوں ہی صورتیں جائز تھیں، چنانچہ نبی وقت سیدنا حضرت سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حکم سے جنات ان کے لئے مجسمے بنایا کرتے تھے: **يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ**۔ (سہا: ۱۳)

لیکن چونکہ یہ مجسمہ سازی اور تصویر سازی مختلف اقوام میں بتدریج شرک کا باعث بنتی رہی ہیں، پیغمبر اسلام ﷺ جن کی بعثت شریعت کی تکمیل، عقیدہ توحید کے قیامت تک کے لئے غلبہ و اظہار اور دین حقیقی کو ہر طرح کی تحریف و تصحیف سے محفوظ رکھنے کے لئے وجود پذیر ہوئی تھی، نے ضروری جانا کہ اس چور دروازہ کو بند کر دیا جائے، تاکہ اس امت میں فتنہ در نہ آسکے۔

تصویر کے سلسلے میں سب سے پہلے ہم کو احادیث میں بظاہر اختلاف و تعارض محسوس ہوتا ہے۔

(۱) بخاری عن ابی ہریرۃ، باب عذاب المصورین یوم القیامۃ

(۲) بخاری: ۲۹۶۱، باب بیع التماویر الی لیس فیہا روح

بے جان تصویریں

۱۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تصویر حرام ہے، جاندار کی ہو یا بے جان اشیاء کی۔ حضرت ابو زرہ سے مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مدینہ کے ایک گھر گئے، تو گھر کے بالائی حصہ میں ایک تصویر پر نظر پڑی، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نے آپ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا، جو خدا کی طرح تخلیق کرنے لگے، وہ ایک دانہ اور ذرہ کی تخلیق کر کے ہی بتائے، (۱) یہاں ”حبہ“ اور ”ذره“ کے لفظ سے اشارہ محسوس ہوتا ہے کہ خدا کی کسی بھی مخلوق، جاندار ہو یا بے جان — کی تصویر بنانا جائز نہیں، چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مایہ ناز شاگرد کی طرف منسوب ہے کہ وہ پھل دار درخت کی تصویر بنانے کو بھی منع فرماتے تھے۔ (۲)

جاندار کی تصویر

۲۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جاندار اور ذی روح کی تصویریں ممنوع ہیں۔ بے جان اشیاء کی تصویروں میں مضا لقتہ نہیں — چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ میں نے آپ رضی اللہ عنہ سے سنا کہ جو تصویر بنائے گا اللہ تعالیٰ اس وقت تک اس کو عذاب دیگا جب تک کہ وہ روح نہ پھونک دے اور ظاہر ہے کہ انسان روح نہ پھونک سکے گا:

حتى ینفخ فیہ الروح ولیس ینافخ اہداً۔ (۳)

تاہم روایت کے لب و لہجہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ غیر ذی

(۲) بحر: ۳۶۳، رد المحتار: ۲۳۶۱۰

روح کی تصویر بنانا اور اس کو ذریعہ معاش بنانا بھی کچھ پسندیدہ امر نہیں، چنانچہ آگے ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ: ”اگر تم اس سے باز آنے کو تیار نہ ہو تو زیادہ سے زیادہ درخت اور بے روح چیزوں کی تصویر پر اکتفا کرو: ان ابیت الا ان تصنع لعلیک بهذا الشجر وکل شئی لیس فیہ روح.“

اس طرح کی متعدد روایات ہیں جو مطلقاً غیر ذی روح کی تصویر کو ناجائز قرار دیتی ہیں، چنانچہ فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے جائدار کی تصویر کو مطلقاً اور بہر صورت حرام قرار دیا ہے، اس سلسلے میں امام نووی کی وضاحت خصوصیت سے قابل ذکر ہے، فرماتے ہیں:

وقال اصحابنا وغيرهم من العلماء تصویر صورة الحيوان شديد التحريم وهو من الكبائر سواء صنعه بما يمتن او بغيره فصنعه حرام بكل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى سواء ما كان في ثوب او بساط او درهم او دينار او فلس او اناء او حائط او غيرها ولا فرق في هذا كله بين ما له ظل وما لا ظل له وبمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم . (۱)

ہمارے اصحاب اور دوسرے کی رائے ہے کہ حیوانات کی تصویر بنانا شدید حد تک حرام ہے، اور یہ کہاں میں سے ہے، چاہے اس کو ایسی چیز میں بنایا ہو جس کو روندا جاتا ہو

یا نہ روندا جاتا ہو، بہر حال اس کی صنعت حرام ہے اس لئے کہ اس میں اللہ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت ہے، چاہے یہ تصویر کپڑے پر ہو، درہم و دینار میں ہو، پیسے میں ہو، برتن یا دیوار میں ہو یا کسی دوسری چیز میں، اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ تصویریں سایہ دار ہوں یا بے سایہ ہوں، اکثر صحابہ و تابعین اور دوسرے علماء اسی طرف مائل ہیں۔

تصویریں بطریق احترام

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جائدار کی تصویریں بھی اس وقت حرام ہیں جبکہ لگی ہوئی ہوں بلند مقام پر ہوں اور اس طرح رکھی گئی ہوں کہ تصویر کی تعظیم کا احساس ہوتا ہو، چنانچہ ام المومنین حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ:

كان لها ثوب فيه تصاویر فجعلته الى سهوة وكان النبي يصلي اليه فقال يا عائشة اخبريه عني قالت فاخبرته ، فجعلته ومائد . (۲)
ان کے گھر میں کپڑا تھا جس میں تصویریں تھیں، انہوں نے اسے طاق میں رکھ دیا، حضور ﷺ اس کی طرف نماز پڑھنے لگے، پھر ارشاد فرمایا: اے عائشہ! اس کو مجھ سے دور کر دے، پس میں نے اس کو اتار کر تکیہ بنا دیا۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت جبریل رضی اللہ عنہ نے ایک معصوم پر دے کے حجرہ اقدس میں موجودگی کی وجہ سے آنے سے انکار کر دیا اور فرمایا: کہ یا تو آپ ﷺ ان تصویروں کے سر کاٹ دیں، یا اس کو فرش بنا دیں: فاما ان تقطع رؤسها او تجعل بساطاً يوطأ . (۳) چنانچہ کتب حدیث کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے

(۲) صحیح مسلم مع النووی : ۴۷۲

(۱) شرح مسلم : ۱۹۹۴

(۳) نسائی عن ابی ہریرۃ . ۳۸۷۴ ، باب التصاویر

کہ بعض صحابہ اور اہل بیت نے معذور بننے استعمال کئے ہیں۔
فقہاء اور سلف صالحین کی ایک بڑی جماعت اسی کی قائل
رہی ہے، شارح بخاری علامہ عینی رقمطراز ہیں:

وخالف الآخرون هؤلاء المذكورين وهم
النخعي والثوري وابو حنيفة ومالك والشافعي
واحمد في رواية وقالوا اذا كانت الصور على
البسط والفرش التي توطأ بها الاقدام فلا بأس
بها واما اذا كانت على الثياب والستائر
نحوهما فانها تحرم — وقال ابو عمر ذكر ابن
القاسم قال كان مالك يكره العماليل في
الاسرة والقباب واما البسط والرسائد والثياب
فلا بأس به وكره ان يصلى الى قبة فيها تماثيل
وقال الثوري لا بأس بالصورة في الوسائد لانها
توطأ بجلس عليها وكان ابو حنيفة واصحابه يكرهون
التصاویر في البيوت بمثال ولا يكرهون
ذلك في ما يبسط ولم يختلفوا ان التصاویر
في السور المعلقة مكروهة . (۱)

دوسرے لوگوں نے ان مذکورہ حضرات سے اختلاف
کیا ہے، اور وہ نخی، ثوری، ابو حنیفہ، مالک، شافعی اور ایک
روایت کے مطابق احمد ہیں۔ ان حضرات نے کہا کہ
تصویریں بستر و فرش پر ہوں جو پاؤں سے رونڈے
جاتے ہوں تو کوئی حرج نہیں، کپڑے، پردے وغیرہ پر
ہوں تو حرام ہیں، ابو عمرو بن قاسم کے حوالہ سے امام

مالک سے نقل ہیں کہ آپ تخت اور گنبدوں پر تصویریں
مکروہ سمجھتے تھے، فروش و تکیوں اور کپڑوں پر نہیں۔ ایسے
قبہ کی طرف نماز مکروہ ہے، جن میں تصویریں اور مجسمے
ہوں، سفیان ثوری کہتے ہیں کہ ان تصویروں میں مضائقہ
نہیں، جو بننے پر ہوں، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب
گمروں میں مجسموں کی تصویر کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان
تصویروں کو نہیں جو بچھی ہوئی صورت میں ہوں، اس میں
بھی کوئی اختلاف نہیں کہ لٹکے ہوئے پردوں پر تصویریں
مکروہ ہیں۔

ابن عابدین شامی، متاخرین میں جن کا پایہ علمی محتاج
اظہار نہیں، صاحب ہدایہ سے نقل کرتے ہیں:

ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على
بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ .
پڑے ہوئے بننے یا بچھے ہوئے بستر پر تصویر ہو تو مکروہ
نہیں کہ اسے رونداجاتا ہے۔

پھر آگے وضاحت کرتے ہیں کہ دراصل دو صورتوں میں
تصویر کی کراہت ہے، ایک اس وقت جب اس کی تعظیم کی
صورت اختیار کی جائے، دوسرے اس وقت جب غیر مسلموں
سے کلمہ پیدا ہو جائے، جیسے نماز کے وقت سامنے کھڑی کر کے
تصویر رکھنا یا ایسی تصویریں جن کی غیر مسلم پرستش کرتے ہیں۔

الذي يظهر من كلامهم ان العلة اما التعظيم او
العشبه لعدم دخول الملائكة الماهو حيث
كانت الصورة لعظمة . (۲)

جو حضرات فرش وغیرہ کی تصویر کو درست کہتے ہیں ان کے پاس جیسا کہ ذکر کیا گیا متعدد روایات اور آثار موجود ہیں، جن میں بعض نہایت واضح اور سند کے اعتبار سے بھی قوی ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ نقل ہیں کہ ان کا ایک پردہ تھا جس پر پردہ کی تصویر تھی، آپ ﷺ جب تشریف لاتے تو اس کا سامنا ہوتا، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے ہٹا دو کہ میں جب داخل ہوتا ہوں اور نظر پڑتی ہے، تو دنیا یاد آتی ہے۔ (۱) اب دیکھئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداً آپ ﷺ نے منع ہی نہ فرمایا، پھر منع کیا تو دنیا یاد آنے کو علت قرار دیا، پھر صرف ہٹانے کا حکم دیا نہ پھاڑنے کا، نہ تصویر کو نسخ کرنے کا، بلکہ ایک اور سند میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے قطع کرنے کا حکم نہیں فرمایا۔ (۲)

تاہم جو لوگ ایسی تصویروں کو بھی منع کرتے ہیں، ان کے حق میں بھی بعض مرتب حدیثیں موجود ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ نے عرض کیا: میں اپنی غلطی سے بارگاہِ خداوندی میں تائب ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ گدا کس لئے ہے؟ عرض کناں ہوئیں، اس لئے کہ آپ ﷺ تشریف رکھیں اور اس کا تکیہ لیں، فرمایا: ان تصویروں کو قیامت کے دن عذاب ہوگا۔ (۳)

بے سایہ تصویریں

۴۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مجسمے حرام ہیں، وہ تصویریں جو کپڑے وغیرہ پر منقش ہوں ممنوع نہیں ہیں،

بسر کہتے ہیں کہ زید بن خالدؓ بیمار ہوئے، ہم عیادت کے لئے گئے تو دروازہ پر ایسا پردہ پایا جس میں تصویر تھی، میں نے عبد اللہ خولانی سے دریافت کیا کہ اس سے پہلے تو حضرت زیدؓ نے تصویروں کی ممانعت کی بابت نقل کیا تھا، عبید اللہؓ نے کہا: حضرت زیدؓ کا فقرہ نہیں سنا تھا کہ اس سے وہ تصویر مستثنیٰ ہے، جو کپڑے پر نقش ہو، الارقماء فی ثوب۔ (۴) اس مضمون کی ایک روایت حضرت سہل بن حنیفؓ سے مروی ہے: حضرت ابو طلحہؓ بیمار تھے، آپ ﷺ نے ایک شخص کو بلایا کہ گدا نکال دے، حضرت سہلؓ نے وجہ دریافت کی، ابو طلحہؓ نے فرمایا: اس میں تصویریں ہیں، سہلؓ نے کہا: کیا آپ ﷺ نے نہیں فرمایا، وہ تصویریں ممنوع نہیں جو کپڑے پر نقش ہوں، "الا ما كان راقماً فی ثوب" جواب دیا ہاں، مگر دل کو یہی ہمارا ہے، ولکنہ اطیب لنفسی۔ (۵)

اسی بنا پر سلف صالحین ہی کے زمانہ سے ایک گروہ ایسی تصویر کی حرمت کا قائل رہا ہے، جو سایہ دار ہو، یعنی مجسمے، بے سایہ تصویریں جیسے کاغذی تصویریں، ان کے نزدیک جائز ہیں، یعنی کا بیان ہے: وقال قوم انما کرہ من ذالک مالہ ظلٌ ومالا ظل له فلیس به بأس (۶) — امام نووی نے بھی ایک جماعت علماء سے ایسی تصویروں کا جواز نقل کیا ہے، (۷) اور

(۲) حوالہ سابق، فہم یا مراد رسول اللہ

(۱) صحیح مسلم ۴۰۲

(۳) بحاری باب من کرہ القعود علی الصور ۸۰۶۲-۸۰۶۸، نیز صحیح مسلم ۴۰۲

(۴) صحیح بخاری مع الفتح : ۲۴۰/۱۰

(۵) ترمذی نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے: هذا حديث حسن صحيح ۴۰۸/۱، باب ما جاء فی الصورة

(۷) شرح مسلم : ۱۹۹/۴

(۶) عمدة القاری : ۴۰۱/۲

اسی بنا پر قاضی عیاض نے صرف سایہ دار تصویر یعنی مجسمہ کی حرمت پر اجماع و اتفاق نقل کیا ہے، اور اس سے بھی گڑیا کو مستثنیٰ رکھا ہے:

وقال عیاض واجمعوا علی منع ما کان له ظل . (۱)
شیخ عبدالرحمن جزیری مالکیہ کا مسلک ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

لأنها ان تكون مجسدة سواء كانت مأخوذة من مادة قبضی كالخشب والحديد والعجين و السكر ولا كقشر البطيخ اما اذا لم تكن مجسدة كصورة الحيوان والانسان التي ترسم على الورق والنياب والحيطان والسقف ففيها خلاف رابعها ان يكون لها ظل فان كانت مجسدة ولكن لا ظل لها بان بنيت في الحائط ولم يظهر منها سوى شئ لا ظل له فانها لا يحرم .

تصویر کے حرام ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مجسم ہو، چاہے وہ باقی رہنے والے مادہ جیسے لکڑی، لوہا، گوندھا ہوا آٹا اور شکر سے بنی ہو، یا ناپائیدار مادہ مثلاً خربوزہ کے چٹکے سے بنی ہو اگر حیوان اور انسان کی صورت کی طرح مجسمہ نہ ہو جو کپڑے، کاغذ، دیوار اور چھت پر نقش کیا جاتا ہے، تو اس میں اختلاف ہے..... تصویر کے حرام ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ سایہ دار بھی ہو، اگر وہ مجسمہ کی

شکل ہو لیکن سایہ دار نہ ہو، مثلاً دیوار میں اس طرح بنائی گئی ہو کہ اس کا سایہ نہ بن پاتا ہو تو وہ حرام نہیں۔

مشرکانہ تصویریں

اسی طرح بعض روایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ تصویر بتدریج آدمی کو شرک تک پہنچا دیتی ہے، حضور اکرم ﷺ کے سامنے جب بعض ازواج مطہرات نے حبش کے گرجاؤں کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا تو آپ ﷺ کو ناگواری ہوئی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اولئك اذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجداً لم صوروا فيه تلك الصور،
اولئك شرار خلق الله . (۲)

ان میں سے جب کسی نیک شخص کی موت ہوتی تھی تو اس کی قبر پر مسجد بنادیتے تھے، پھر اس میں ان کی صورتیں بنا دیتے تھے، یہ لوگ بدترین مخلوق ہیں۔

اسی بنا پر آپ ﷺ جس چیز میں ”صلیب“ پاتے اُسے گھر میں نہیں رہنے دیتے، کان لایترک فی بیتہ شیئاً فیہ صلیب . (۳) چنانچہ شامی کا بیان ہے:

والظاهر انه يلحق به الصليب وان لم يكن تمثال ذی روح لان فيه تشبها بالصاری . (۴)
ظاہر ہے کہ یہی حکم صلیب کا ہوگا، اگرچہ یہ جاندار مجسمہ نہیں؛ کیونکہ اس میں نصاریٰ سے مشابہت ہے۔

(۲) بخاری عن عائشہ ۶۲/۱: باب الصلوة فی البیعة

(۳) رد المحتار ۳۳۵/۱

(۱) عمدة القاری : ۴۰/۱۲

(۳) بخاری رقم الحدیث : ۵۹۵۴، باب نقض الصور

اس کا تقاضا ہے کہ ذی روح ہوں یا غیر ذی روح، دیوار میں آویزاں ہوں یا نہ ہوں اور بڑی ہوں یا چھوٹی، جن تصویروں کی کسی قوم اور طبقہ میں پرستش ہوتی ہوں وہ حرام ہوں گی۔

بعض اور احکام

یہ حکم تو نمایاں تصاویر سے متعلق ہے، چھوٹی تصویریں جو بے تکلف پہچان میں نہ آتی ہوں، جائز ہیں، لو کانت صغيرة بحيث لا تبدو للناظر الا بتأمل لا يكره (۴) خزائن الروایات سے نقل کیا گیا ہے کہ پرندہ کی مقدار جو تصویر ہو وہ مکروہ ہوگی، اس سے چھوٹی تصویر مکروہ نہ ہوگی: ان كان مقدار طير مكروه وان كانت اصغر فلا، (۵) سرکئی تصویریں بھی جائز ہیں، یہی حکم ایسی تصویر کا ہے، جس کا کوئی عضو محو کر دیا گیا ہو کہ اس کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا: او محوة عضو لا تعیش بدونه (۶)۔

تصویر کشی کا پیشہ "کسب"، نمازی کے سامنے تصویر کا مسئلہ "صلوٰۃ" بچوں کی گڑیا کے احکام "لعب" کے تحت مذکور ہوں گے، تاہم یہاں جو احکام ذکر کئے گئے ہیں، ان کا خلاصہ اس طرح ہے۔

۱- مجتہد جو سایہ دار ہوں، ان کی حرمت پر اجماع ہے، جیسا کہ قاضی عیاضؒ نے نقل کیا ہے۔

۲- غیر ذی روح کی تصویریں جائز ہیں بہ شرطیکہ کوئی قوم اس کی پرستش نہ کرتی ہو۔

۳- چھوٹی تصویریں ذی روح کی بھی جائز ہیں، جیسے روپے

اور انگنوشی وغیرہ کی تصویریں۔ البتہ چھوٹی اور بڑی کی تحدید میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک بڑی وہ ہے، جو بے تکلف پہچان میں آجائے اور بعضوں کے نزدیک وہ جو پرندہ سے کم حجم کی ہو۔

۴- ذی روح کی بڑی بے سایہ تصویروں کے سلسلہ میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، سلف صالحین کی ایک جماعت اور خصوصیت سے فقہاء مالکیہ کا ایک طبقہ اس کے جواز کا قائل ہے، جب کہ اکثر فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

۵- جو لوگ ذی روح کی تصویروں کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان میں بعض بہر صورت اس کو منع کرتے ہیں، لیکن اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ یہ ممانعت اس وقت ہے جب کہ اس کو بہ طریق احترام رکھا جائے، فرش، کپڑے اور ٹکیے میں ایسی تصویر ہو تو مضاائقہ نہیں۔

۶- ضرورتاً مثلاً پاسپورٹ، شناختی کارڈ، بس وریلو سے پاس، بحرموں کی شناخت کے لئے تصویروں کی حفاظت، یا کسی بڑی قومی مصلحت کے تحت تصویر کشی جائز ہوگی، کہ دشواریوں کی وجہ سے احکام شرع میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے: المشقة تجلب التيسير۔

تطبیق

ایک چیز کو دوسری چیز کے مطابق کرنے کے ہیں۔

ترجیح سے پہلے تطبیق

اگر دو احکام میں بظاہر تعارض و اختلاف نظر آئے تو ان

دونوں کا ایسا مفہوم اور محل متعین کرنا کہ کوئی تعارض باقی نہ رہے اور باہم ہم آہنگی پیدا ہو جائے اسے اصول فقہ کی اصطلاح میں تطبیق کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر کسی وجہ سے شارع کے دو احکام میں بظاہر اختلاف و تعارض پیدا ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟ — اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ یہ جاننے کی سعی کی جائے کہ ان میں سے کون سا حکم پہلے کا ہے، اور کون سا بعد کا؟ ایسی صورت میں بعد والے حکم کو ”ناسخ“ اور باقی اور پہلے حکم کو ”منسوخ“ مانا جائے، اگر یہ جاننا ممکن نہ ہو کہ پہلے کا حکم کون ہے اور بعد کا کون؟ تو پھر غور کیا جائے کہ ان دونوں میں کون سا حکم لائق ترجیح ہے؟ اس کو ترجیح دیا جائے، ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو اب تطبیق پیدا کرنے کی سعی کی جائے اور دونوں احکام کے لئے ایسے محل اور مواقع تلاش کئے جائیں کہ تعارض دور ہو جائے، اگر نسخ کی تحقیق نہ ہو، ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہو اور جمع و تطبیق نہ ہو، تو اب اس کے سوا چارہ کار نہیں کہ ایسے دونوں احکام پر عمل نہ کیا جائے، کسی اور دلیل شرعی کی طرف رجوع کیا جائے، گو میرے حقیر علم کے مطابق کتاب و سنت میں ایک مثال بھی ایسے تضاد کی نہ ملے گی جس میں کسی طور عمل ممکن باقی نہ رہے۔

یہ نقطہ نظر احناف کی طرف منسوب ہے اور عام طور پر حنفی علماء نے اس کو نقل کیا ہے:

حکم النسخ ان علم المتقدم والمتاخر
والا فالترجيح ان امکن والا فالجمع بقدر
الامكان وان لم یمكن تساقطا . (۱)

اس کا حکم نسخ ہے، اگر ترتیب کے اعتبار سے پہلے اور بعد کی نص کا علم ہو جائے، اس کا علم نہ ہو تو بہ شرط امکان ترجیح سے کام لے ورنہ ممکن حد تک جمع و تطبیق سے کام لے، یہ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں ساقط الاعتبار ہو جائیں گی۔

ان علم المتاخر منهما فتناسخ والافان
امکن الجمع بينهما باعتبار مخلص من
الحکم او المحل او الزمان والابتراک
المعل باللیلین . (۲)

اگر معلوم ہو جائے کہ کوئی نص بعد کی ہے؟ تو وہ ناسخ ہوگی، ایسا ممکن نہ ہو تو حکم محل یا وقت کا سہارا لے کر تطبیق پیدا کی جائے، ورنہ دونوں دلیلوں پر عمل ترک کر دیا جائے گا۔

دوسرا نقطہ نظر شوافع اور دوسرے فقہاء محدثین کا ہے، کہ پہلے جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے، یہ ممکن نہ ہو تو دونوں نصوص کے متعلق تحقیق کی جائے کہ کون پہلے اور کون بعد کی ہے؟ بعد والی کو ناسخ اور پہلی والی کو منسوخ مانا جائے، اگر یہ تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو ترجیح کی راہ اختیار کی جائے، رائج کو قبول کیا جائے اور اس کے مقابلہ مرجوح نص کو رد کر دیا جائے — ابن صلاح نے وضاحت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے:

اعلم ان ما ذکر فی هذا الباب فیقسم الی
قسمین ، احدهما ان یمکن الجمع بین
الحديثین ولا یعتبر ابداء وجه ینتفی بہ

لنا فیہما فیتعین حینئذ المصیر الی
ذالک والثانی ان بتضاد ابھیث
لا یمكن الجمع بینہما وذالک علی
ضربین احدهما ان یتظہر کون احدهما
ناسخا والاخر منسوخا فیعمل بالناسخ
ویترک المنسوخ والثانی ان لاتقوم دلالة
علی الناسخ ایہما والمنسوخ ایہما ؟
فیضطر حینئذ الی الترجیح . (۱)

اس سلسلہ میں جو بات کہی جاتی ہے، وہ دو صورتوں
پر مشتمل ہے، ایک یہ کہ دو حدیثوں میں تطبیق ممکن ہو
اور ان میں تضاد دور کرنا دشوار نہ ہو، ایسی صورت
میں تطبیق کی راہ اختیار کی جائے گی، دوسری صورت
ایسے تضاد کی ہے کہ تطبیق ممکن ہی نہ ہو، اس کی بھی دو
صورتیں ہیں، ایک کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا
واضح ہو جائے، ایسی صورت میں ناسخ پر عمل کیا
جائے گا، منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا، ایک نص
کے ناسخ ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، اب ترجیح
کی راہ اختیار کرنے کے سوا چارہ نہیں۔

واقعہ ہے کہ یہی نقطہ نظر زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، احناف کی
بعض اصولی کتابوں میں ”نسخ پھر ترجیح اور اس کے بعد جمع و تطبیق“
کا اصول ضرور معلوم ہوتا ہے، لیکن خود صاحب مذہب امام ابو
حنیفہ یا ان کے شاگردوں کی طرف اس کی صریح نسبت نہیں ملتی۔
ایسے مواقع پر شاہ ولی اللہ صاحب کی بات یاد آتی ہے کہ امام

ابو حنیفہ کی طرف عام طور پر جو اصول منسوب ہیں، وہ دراصل
امام صاحب کے اجتہادات کو سامنے رکھ کر بعد کے اہل علم کے
مستحب کئے ہوئے قواعد ہیں، نہ کہ ان سے منقول آراء، ان میں
سے بہت سے اصول ہیں جن کی امام صاحب کی طرف نسبت
خاصی مشکوک ہے اور انہی میں سے یہ قاعدہ بھی ہے، متعارض
روایات میں احناف کا طرز عمل بالعموم پہلے جمع و تطبیق، پھر نسخ اور
اس کے بعد ترجیح کا ہے جو محدثین کا طریق ہے۔

امام طحاوی جو حدیث میں فقہ حنفی کے سب سے بڑے
وکیل اور ترجمان ہیں اور متعارض حدیثوں کے درمیان تطبیق اور
مشکلات حدیث کے حل میں اپنی نظیر نہیں رکھتے اور اسلامی کتب
خانہ میں غالباً ان کی ”مشکل الآثار“ ایک بے نظیر اور نہایت بلند
پایہ تالیف ہے، کا خود جو نقطہ نظر ہے، وہ محدثین کے خیال کے
عین مطابق ہے، فرماتے ہیں:

اولی الاشیاء اذا روی حدیثان عن رسول
اللہ ﷺ فاحتملا الاتفاق واحتملا التضاد ان
نحملہما علی الاتفاق لا علی التضاد . (۲)
بہتر بات یہ ہے کہ جب حضور ﷺ سے دو ایسی
حدیثیں مروی ہیں، جن میں تطبیق بھی ممکن ہو اور
تضاد بھی، تو ہم ان کے درمیان تطبیق پیدا کریں،
تضاد پر محمول نہیں کریں۔

ابن امیر الحاج نمازوں سے فراغت کے بعد دعا کے ذیل
میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الجمع معین عند الامکان اذا دار الامر بینہ

وبین اھدار العمل باحدهما بالکلیۃ (۱)

جب معاملہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں، ایک جمع و تطبیق کی، دوسرے کسی حدیث کو کلیتہً چھوڑ دینے کی تو ایسے موقع پر تطبیق کی صورت اختیار کر لیا جانا یقینی ہے۔

یہی رائے خاتم الفقہاء مولانا عبدالحی فرنگی محل کی بھی ہے۔

والذی یشہر اختیاریہ ہو تقدیم الجمع

علی الترجیح (۲)

جس بات کا بہتر اور مختار ہونا ظاہر ہے وہ یہی ہے کہ

جمع و تطبیق کو ترجیح پر اولیت حاصل ہے۔

تطبیق کی صورتیں:

اس لئے متعارض نصوص میں اولاً اس بات کی سعی ہونی چاہئے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے اور ہر نص کے لئے ایسا محل متعین کیا جائے کہ کوئی بھی نص عمل سے رہ نہ جائے، اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ایک کا حکم دنیا سے متعلق رکھا جائے اور دوسرے کا آخرت سے، مثلاً قسم کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولکن یؤخذکم بما عقدتم الایمان

(نور ۸۹)

لیکن اللہ تعالیٰ گرفت فرمائیں گے ان باتوں کی بابت جن کی قسم کھاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان مستقبل کے جن باتوں کی قسم کھائے، اس کے لئے ماخوذ و جوابدہ ہے، اس لئے کہ ”عقد“ کا لفظ مستقبل کے ارادہ سے ہے۔ ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

ولکن یؤخذکم بما کسبت قلوبکم

(نور ۲۲۵)

تمہارے دلوں نے جو کیا ہے، اللہ اس پر تمہارا مواخذہ فرمائیں گے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ گذری ہوئی باتوں پر جھوٹی قسم کھانے سے بھی انسان جوابدہ اور ماخوذ ہوگا، علامہ سرخسی کہتے ہیں کہ ان دونوں میں اس طرح تطبیق پیدا کی جائے کہ پہلے حکم کا تعلق ”دنیا“ سے ہے، آدمی اگر مستقبل کے متعلق کسی ارادہ کا اظہار کرے تو اس میں مواخذہ کا تعلق دنیا سے ہوگا اور عہد کی تکمیل نہ کر پائے، تو کفارہ ادا کرنا ہوگا، اور دوسری آیت کو آخرت کے مواخذہ سے متعلق مانا جائے گا، کہ جھوٹی قسمیں کھانے پر کفارہ تو واجب نہ ہوگا مگر عند اللہ گنہگار ہوگا۔ (۳)

۲۔ مختلف نصوص کے احکام کو الگ الگ حالات سے متعلق مانا جائے۔ مثلاً ارشاد خداوندی ہے کہ حالت حیض میں عورت سے جماع نہ کیا جائے اور ان کے پاک ہونے تک جماع سے باز رہا جائے ”ولا تقربوہن حتی یطہرن“ (نور ۲۲۲) اس میں لفظ ”یطہرن“ کو بعض قاریوں نے ”تشدید“ کے ساتھ اور بعضوں نے ”تشدید“ کے بغیر پڑھا ہے، تشدید کے ساتھ یہ لفظ ایک اور موقع پر غسل کے معنی میں استعمال ہوا ہے، (نور ۶) اب اگر اس کی تشدید کی قرأت کو ملحوظ رکھا جائے تو معنی یہ ہوئے کہ حیض سے فراغت کے بعد جب تک عورت غسل نہ کر لے جماع جائز نہیں ہے اور تشدید کے بغیر جو قرأت ہے، اس کا تقاضا ہے

(۱) الاجوبۃ الفاضلہ: ۱۹۷، بحوالہ حلیۃ المعطلی شرح منیۃ المصلی (۲) الاجوبۃ الفاضلہ: ۱۹۷

(۳) اصول السرخسی: ۱۹۲

کہ حیض سے فارغ ہوتے ہی عورت سے ہم بستری جائز بھی جائے۔ امام سرخسی کا خیال ہے کہ دس دنوں سے کم میں حیض بند ہو جائے تو غسل کے بعد اور پورے دس دنوں میں حیض بند ہو تو حیض بند ہوتے ہی عورت سے ہم بستری درست ہوگی اور اس طرح سے دونوں قراءتوں پر عمل ہو جائے گا۔ (۱)

حدیث میں اس کی بہترین مثال نماز کی رکعات کے بارے میں اشتباہ پیش آنے والے کا حکم ہے، نماز میں شک پیدا ہو جائے تو کیا کرے؟ اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نماز کا اعادہ کرے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تخری کرے اور قلب کا رجحان جس طرف ہو اس کو صحیح مان کر نماز پوری کر لے، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اور بعض صحابہ سے روایت ہے کہ جن دو تعداد میں شک ہو ان میں سے کمتر کو بنیاد مان کر نماز پوری کر لے، امام ابوحنیفہؒ نے ان تمام روایات کو جمع کیا ہے، پہلی بار شک ہو تو نماز کا اعادہ کرے، بار بار شک کی نوبت آتی ہو تو غور و فکر (تخری) کے بعد جس طرف گمان ہو، اس پر عمل کر لے، کسی جانب بھی غالب گمان نہ ہو پائے تو کم تعداد کو بنیاد مان کر نماز پوری کرے، اس طرح مختلف حالات میں ان مختلف روایات پر عمل کرے۔ (۲)

۳- تیسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ مختلف نصوص سے ثابت ہونے والے احکام کے الگ الگ درجات مقرر کئے جائیں، مثلاً، قرآن مجید نے وضوء کے صرف چار ارکان بتائے ہیں، دونوں ہاتھوں اور چہرہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا، حدیث سے نیت

اور افعال وضوء میں ترتیب وغیرہ کے احکام بھی معلوم ہوتے ہیں، پس قرآن میں مذکور چاروں افعال نماز کے ارکان اور حدیث سے ثابت شدہ یہ احکام مستحب مانے جائیں گے۔

زیادہ تر متعارض روایات میں تطبیق کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی ہے، احناف، مالکیہ اور شوافع کا عام طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسے احکام کے درمیان درجہ بندی کرتے ہیں اور ایک کو زیادہ افضل اور دوسرے کو کم افضل قرار دیتے ہیں، حنا بلکہ کی آراء کو سامنے رکھتے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان میں توسع اور تنوع کو پسند کرتے ہیں اور حدیث سے ثابت مختلف طریقوں کو یکساں قابل عمل تسلیم کرتے ہیں، غالباً یہی طریقہ محدثین کے یہاں مقبول ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی طرف رجحان رکھتے تھے اور ایک مسئلہ میں منقول مختلف صورتوں کو وہی درجہ دیتے تھے جو ایک جرم کے مختلف کفارات کو۔

ہمارے علماء ہند میں مولانا نور شاہ کشمیری کی خدمات کو بھی اس باب میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، شاہ صاحب نے ایسی متعارض روایات میں تطبیق کی ایک اور صورت یہ اختیار کی ہے کہ بعض روایات کو ”باب قضا“ سے مانتے ہیں، اور بعض کو ”باب دیانات“ سے، حدیث کا ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جانور کا چند دنوں کا دودھ روک کر اس کو فروخت کیا جائے اور خریدار کو مغالطہ میں رکھا جائے کہ جانور کو زیادہ دودھ آتا ہے، تو خریدار جانور کو ایک خاصی مقدار بھجور کے ساتھ واپس کر سکتا ہے، یہ بھجور اس دودھ کا عوض ہے، جو خریدار نے حاصل کیا ہے، احناف و مالکیہ کا عمل اس حدیث پر نہیں ہے کہ یہ شریعت کے عام اصول جزاء و

مکافات سے مختلف ہے، لیکن شاہ صاحب نے اس گتھی کو خوب حل کیا ہے کہ اس حدیث کو ”ویانت“ کے باب میں جگہ دی ہے، (۱) اور احناف کے مسلک کو ”قضا“ کے قبیل سے مانا ہے، شاہ صاحب کے اس اصول سے فائدہ اٹھایا جائے تو بہت سی روایات کے اختلاف کو دفع کرنے میں انشاء اللہ آسانی ہوگی، وبالله التوفیق۔

رکوع میں تطبیق

رکوع میں تطبیق یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کی ہتھیلیاں جوڑ لی جائیں اور رکوع کی حالت میں ان کو دونوں گھٹنوں کے درمیان دبایا جائے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا علقمہ اور اسود بن یزید نے یہی طریقہ نقل کیا ہے اور یہ حضرات اسی کے قائل تھے، مگر جمہور صحابہ اور فقہاء و محدثین کی رائے ہے کہ رکوع میں ہاتھ گھٹنوں پر رکھے جائیں گے، تطبیق کا طریقہ ابتداء اسلام میں تھا، پھر منسوخ ہو گیا۔ اور اس کی تائید حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے قول سے ہوتی ہے کہ ان کو جب ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل معلوم ہوا تو فرمایا کہ انہوں نے سچ کہا ہے، مگر ہم لوگ ایسا ابتداء میں کرتے تھے، بعد میں ہمیں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم دیا گیا۔ (۲)

تطریق

تطریق کے معنی طلاق دینے کے ہیں۔

طلاق شریعت میں اس سنگین اقدام کا نام ہے، جس کے ذریعہ رشتہ نکاح کی ڈوری کاٹ دی جاتی ہے، اور شوہر و بیوی جو

اب تک ایک دوسرے کے لئے لباس تھے اب باہم اجنبی اور بیگانہ بن جاتے ہیں۔ طلاق واقع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مرد ”اقل“ ہو یعنی عاقل اور بالغ ہو، پاکل، دیوانہ، نابالغ، نیند کی حالت میں، یا مباح چیز کھا کر نشہ میں نہ ہو اور عورت اس کی ”محل“ ہو، یعنی وہ اس کی بیوی ہو، اور زوجیت میں داخل ہو، یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو، یا اجنبیہ ہو، لیکن بشرط نکاح طلاق دی گئی ہو، یہ طلاق احناف کے یہاں واقع ہو جائے گی، دوسرے فقہاء کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔

(طلاق کا مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے، ہم انشاء اللہ خود لفظ ”طلاق“ کے تحت اس کا ذکر کریں گے، وبالله التوفیق)

تطوع

نفل عبادت کو کہتے ہیں، خود نفل کے تحت متعلق بحیث ذکر کی جائیں گی۔

تعاطی

لغوی معنی باہم لین دین کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں خرید و فروخت کے ایسے معاملہ کو کہتے ہیں، جس میں فریقین یا ہر ایک فریق زبان کے بجائے عمل کے ذریعہ رضا مندی کا اظہار کر دے، مثلاً ایک شخص کچھ بولے بغیر پانچ روپے دے اور کوئی کتاب اٹھالے اور تاجر وہ کتاب دیدے، تو یہ عملاً اس بات کا اظہار ہوگا کہ فریقین پانچ روپے میں اس کتاب کی خرید و فروخت سے متفق ہیں۔

(۱) العرف النہدی مع الترمذی: ۳۸۱-۳۴۷

(۲) ابو بکر بن حازم ہمدانی، کتاب الاعتبار، فی بیان النامخ و المنسوخ من الآثار: ۸۲

صرف ایک فریق کی جانب سے عملی اظہار کی صورت یہ ہے کہ دو شخص مل کر کسی چیز کی قیمت طے کریں، پھر ایک شخص کچھ بولے بغیر وہ سامان لے کر چلا جائے اور قیمت حوالہ نہ کرے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے مجوزہ قیمت پر اس سامان کا سودا کر لیا ہے۔ (۱)

(بیچ کے تحت بھی یہ لفظ آچکا ہے)

تعديل

فقہ کی کتابوں میں ایک بحث آتی ہے کہ رکوع، سجدہ، قومہ، جلسہ وغیرہ میں ”تعديل“ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی کیا ان اعمال کو کم از کم اس طرح ادا کرنا ضروری ہے کہ تمام اعضاء اور ہڈیوں کے جوڑ اپنی اپنی جگہ پہنچ جائیں، یا یہ ضروری نہیں ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ ضروری نہیں ہے بلکہ مسنون ہے، نماز اس کے بغیر بھی ہو جائے گی، مگر ظاہر ہے اجر و ثواب کے لحاظ سے کمتر ہوگی، امام شافعیؒ اس کو ضروری سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوگی، اور امام مالکؒ کی اس سلسلے میں کوئی واضح رائے نہیں ہے۔ (۲)

اس سلسلے میں حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث منقول ہے کہ آپ ﷺ مسجد کے ایک گوشہ میں تھے، ایک شخص آیا، اس نے نماز ادا کی اور آپ ﷺ کو آکر سلام کیا، آپ ﷺ نے جواب دیا اور فرمایا تم نے نماز نہیں پڑھی، دوبارہ پڑھو، تین دفعہ اسی طرح ہوتا رہا، اس کے بعد ان کی درخواست پر آپ ﷺ نے

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۱۱/۲۱

(۲) مختصر المزنی ۱/۷۷، باب اقل ما یجری من عمل الصلوۃ، بدایۃ المجتہد ۱/۱۳۵

(۳) مسلم عن ابی ہریرہ، بحاری، حدیث نمبر ۷۹۳

وضاحت فرمائی کہ: ”جب نماز پڑھو تو پہلے اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رخ ہو جاؤ، بکسیر کہو، پھر جس قدر قرآن ممکن ہو پڑھو، اس کے بعد اس طرح رکوع کرو کہ تم رکوع کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر اٹھو یہاں تک کہ پوری طرح کھڑے ہو جاؤ، پھر سجدہ کرو اس طرح کہ پورے اطمینان سے ہو، (۳)۔ امام شافعیؒ نے اس حدیث سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اسی طرح نماز پڑھنا ضروری ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس کو نماز کا کامل طریقہ قرار دیا ہے، کہ اس کے بغیر نماز ادا ہو جائے گی لیکن نقص کے ساتھ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی تشریح میں بڑی خوب بات لکھی ہے کہ نماز کی اصل اور اس سے مقصود تین چیزیں ہیں، دل سے اللہ کے سامنے جھکنا (خضوع)، زبان سے اللہ کا ذکر اور جسم سے عایت درجہ تعظیم کا اظہار، یہ تین چیزیں وہ ہیں کہ جن پر امت کا اتفاق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے بھی اعذار اور مجبوریوں کی بنا پر بعض معاملات میں رخصت دی ہے، مگر وہ ان تینوں کے علاوہ ہیں، ان میں کوئی رخصت اور رعایت نہیں ہے۔ (۴)

(تعديل قضاء کی اصطلاح میں گواہوں کی ثقاہت کی بابت تحقیق وجہ تو کو کہتے ہیں، اس کے لئے ”تزکیہ“ کو ملاحظہ کیا جائے، حدیث کی اصطلاح میں راویوں کو ثقہ قرار دینے کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس کے لئے ”ثقة“ کو دیکھا جائے۔)

تعزیر

تعزیر ”عز“ سے ماخوذ ہے جس میں رکنے کے معنی ہیں، (معناه المنع والرد) اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَتَعْزُوا** (الفتح ۹) ”اور تم ان کی حفاظت کرو گے“ سزا کے ذریعہ چونکہ گناہ اور معصیت سے روکا جاتا ہے، اور وہ انسانی سماج کی جرائم پیشہ عناصر کی دست درازیوں سے حفاظت کرتا ہے، اس لئے اس کو تعزیر کہتے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں تعزیر ان جرائم پر دی جانے والی سزاؤں کو کہتے ہیں جن کے لئے کتاب و سنت میں سزائیں متعین اور مقرر نہ ہوں۔

در اصل معاصی تین طرح کی ہیں، ایک وہ جن کی شریعت نے ایک مقرر اور لازمی سزا (حد) متعین کر دی ہے، جیسے: زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ۔ دوسرے قسم کے گناہ وہ ہیں کہ شریعت نے ان کے لئے کوئی سزا تو مقرر نہیں کی ہے، لیکن کفارہ متعین کیا ہے، جیسے رمضان میں قصد آروزہ توڑ دینا، قسم کھا کر پھر اس کا ایفاء نہ کر پانا وغیرہ۔ تیسرے قسم کے گناہ وہ ہیں کہ ان کے لئے نہ ”حد“ مقرر ہے اور نہ ”کفارہ“، یہی وہ جرائم اور معاصی ہیں کہ قاضی اپنی صواب دید سے ان پر سزا نافذ کرتا ہے، ان ہی کو فقہ کی اصطلاح میں ”تعزیر“ کہا جاتا ہے۔

اسلام کے قانون جرم و سزائیں تین وجوہ سے ”حدود“ اور ”تعزیرات“ میں فرق کیا گیا ہے۔

اول: یہ کہ حدود مقرر ہیں اور ہر آدمی پر یکسانیت کے ساتھ ان کا نفاذ ہوتا ہے، وجہ وغیرہ وجہ، ذی حیثیت اور عامی

کے درمیان کوئی فرق روا نہیں رکھا جاتا، جب کہ ”تعزیر“ میں قاضی مجرم کی حیثیت عرفی کا لحاظ کرتے ہوئے ایک ہی جرم پر دو شخص کو جدا گانہ سزائیں دے سکتا ہے۔

دوم: یہ کہ حدود میں نہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ بطور خود مجرم کو معاف کر دے اور نہ کسی اور کے لئے درست ہے کہ مجرم کو پچانے کے لئے قاضی سے سفارش کرے، جب کہ تعزیر میں قاضی معاف بھی کر سکتا ہے اور مجرم کے لئے سفارش بھی کی جاسکتی ہے۔ سوم: تعزیر جاری کی گئی اور مجرم فوت ہو گیا تو شواہد کے یہاں قاضی ضامن ہوگا، دوسروں کے یہاں ضامن نہ ہوگا، جب کہ حدود کے متعلق اتفاق ہے کہ اگر موت سے کمتر سزا کا مجرم تھا اور مقررہ سزا دیتے ہوئے وہ فوت ہو گیا تو قاضی ضامن نہیں ہوگا۔ (۱)

تعزیر کا ثبوت

”تعزیر“ کی اجازت خود قرآن مجید سے ثابت ہے، قرآن میں ناشزہ بیوی کو مناسب سزائش کی اجازت دی گئی ہے، **فَاضْرِبُوْهُنَّ** فان اظعنکم فلا تبغوا علیہن مسیلاً (نساء: ۳۴) حدیث سے بھی تعزیر کا ثبوت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی کسی کو یہودی یا عنث کہے تو اُسے بیس کوڑے مارے جائیں۔ (۲) مال غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلاؤا لئے اور ان کو مار پیٹ کرنے کا حکم دیا گیا۔ (۳)

تعزیر۔ کن جرائم پر ہوگی؟

کن جرائم پر تعزیر کی جائے گی؟ اس کی کوئی تحدید نہیں ہے،

(۲) ترمذی عن ابن عباس: ۲۷۱/۱، باب ما جاء فی من یقول للآخر یا معصیت

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۹۸۷-۳۹۷

(۳) ابوداؤد: ۳۷۱۴، باب عقوبة النعال

وہ معمولی سے معمولی جرم بھی ہو سکتا ہے اور بڑا سے بڑا بھی، جس پر حد شرعی مقرر نہ ہو، جیسے لواطت یا اجنبی عورت سے غیر فطری طریق پر خواہش کی تکمیل، تاہم بنیادی طور پر یہ جرائم دو طرح کے ہوں گے، ایک وہ جن کا تعلق ”حقوق اللہ“ سے ہو۔ دوسرے وہ جن کا تعلق انسانوں کے حقوق سے ہو، وہ سزائیں جو انسانی حقوق میں تعدی پر مبنی ہوں بالاتفاق قاضی ان کو معاف نہیں کر سکتا اب وہ ملزم کو سزا دینے کا پابند ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک معاف نہیں کر سکتا، اور وہ حدود ہی کی طرح تعزیرات کو بھی نافذ کرنے کا پابند ہے۔ (۱) شوافع کے نزدیک معاف کر سکتا ہے، (۲) احناف کے نزدیک بھی اگر قاضی محسوس کرے کہ تعزیر کے بغیر ہی اس شخص کی اصلاح ہو جائے گی تو سزا معاف کر سکتا ہے۔ (۳)

تعزیر کی حد

چونکہ حدیث میں تعزیر میں اتنی سخت سزا دینے سے منع کیا گیا ہے، جو حد کو چھو لے، اس لئے اس کے اندر ہی رہ کر تعزیر کی جانی چاہئے، اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تعزیر کی زیادہ سے زیادہ حد ۳۹ کوڑے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ۱۹ کوڑے ہیں، امام مالکؒ کے یہاں کوئی تحدید نہیں ہے، ”حد“ سے زیادہ کوڑے بھی لگائے جاسکتے ہیں (۴) امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق ۹ کوڑے تک لگائے جاسکتے ہیں — تاہم یہ حقیقت ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک ضرورت و مصلحت کے

مطابق بھی ہے اور آثار سے مؤید بھی، عہد فاروقی میں مسیح بن زائدہؓ نامی ایک شخص نے بیت المال کی جعلی مہربانی اور بیت المال کے خازن سے کچھ مال حاصل کر لیا، حضرت عمرؓ نے اسے کوڑے مارے اور قید کر دیا، لوگوں نے اس کے متعلق سفارشات کیں تو دو بارہ اور سہ بار اسے سو سو کوڑے مارے اور شہر بدر کر دیا (۵) اس طرح کے بعض اور آثار بھی خلافت راشدہ کے موجود ہیں، یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ کبھی حد جاری کئے جانے والے جرائم کے مقابلہ وہ جرائم اپنی نوعیت کے لحاظ سے زیادہ شدید ہو جاتے ہیں جن پر تعزیر جاری کی جاتی ہے، مثلاً شراب نوشی پر حد جاری ہوتی ہے، لیکن اجنبی عورت سے لواطت یا زنا اور لواطت سے کم درجہ یادی کا شمار تعزیری جرائم میں ہے، پس یہ بات عین مناسب ہے کہ اس مجرم کو شراب نوشی کی سزا سے زیادہ سزا دی جائے۔

یہ تو تعزیر کی مقدار سے متعلق رائیں ہیں، تاہم چونکہ تعزیر میں سزا کی مقدار میں تخفیف رکھی گئی ہے، اس لئے سزا کی کیفیت میں فقہاء کا میلان شدت بردتن کی طرف ہے، پس تعزیر میں کوڑے بہ مقابلہ حدود کے زیادہ سختی اور قوت کے ساتھ مارے جائیں گے۔ (۶)

تعزیر اُقتل کی سزا

تاہم تعزیر میں زیادہ سے زیادہ سزا کی یہ تحدید غالباً عام حالات میں ہے، اس لئے کہ غیر معمولی قسم کے جرائم میں فقہاء

(۲) المہذب: ۲۸۸/۲

(۳) المیزان الکبریٰ: ۱۹۵/۲ باب التعزیر

(۶) فتح القدیر: ۲۱۶/۴

(۱) المغنی: ۳۲۶/۸

(۳) رد المحتار: ۳۵۰/۳

(۵) المغنی: ۳۲۵/۸

ہر دو اعتبار سے غلطی کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعویٰ کرتے ہیں ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔

اس وقت اسلام کے قانون حدود و تعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل جو سماجی طور پر حل کئے جاتے ہیں اور چھوٹی چھوٹی وحدتیں بعض منکرات کا مقابلہ کر رہی ہیں، ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ مالی جرماتوں کے ذریعہ وہ ان جرائم کی روک تھام کی سعی کریں، یوں بھی عملاً اس زمانہ میں مالی تعزیر کی بڑی کثرت ہو گئی ہے، اور ریلوے، بس، ٹریفک وغیرہ میں کثرت سے اس کا تعامل ہے، راقم الحروف کا رجحان ہے کہ اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

(جو لوگ اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے خواہاں ہوں وہ "اسلام اور جدید معاشرتی مسائل" ملاحظہ کر سکتے ہیں)

تعطیل

لفظی معنی لگانے کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں کسی بات کو کسی کام پر موقوف کر دینے کو کہتے ہیں، گویا شرط لگانے کا دوسرا نام تعطیل ہے۔

طلاق میں تعطیل

اگر کوئی شخص شرط لگا کر طلاق دے تو جو فی وہ شرط پوری

نے تعزیر اقل تک کی اجازت دی ہے، لوطی کو احناف و مالکیہ کے یہاں قتل کیا جائے گا، تارکب صلہ کو اکثر ائمہ کے یہاں قتل کیا جائیگا اور احناف کے یہاں "جس دوام" کی سزا دی جائیگی، تا آنکہ توبہ کر لے، مالکیہ اور حنابلہ نے غیر مسلم مملکت کے مسلم جاسوس کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے، بعض فقہاء نے ان لوگوں کے قتل کا حکم دیا ہے جو بدعت کی طرف داعی ہوں۔ (۱)

تعزیر مالی

تعزیر کے باب میں ایک اہم مسئلہ تعزیر مالی کا ہے، ائمہ اربعہ کا رائج مسلک یہی ہے کہ مالی تاوان و جرمانہ جائز نہیں ہے۔ (۲) گو مالکیہ، حنابلہ اور شوافع کی طرف اس کے جواز کی نسبت بھی کی گئی ہے، سلف صالحین میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید حافظ ابن قیم نے پوری وضاحت کے ساتھ تعزیر مالی کے جائز ہونے کی وکالت کی ہے۔ (۳) ماضی قریب کے اہل علم میں شیخ سید سابق نے معین الاحکام کے مصنف علاء الدین طرابلسی سے بھی نقل کیا ہے کہ:

من قال ان العقوبة المالية منسوخة فقد غلط
على مذاهب الائمة نقلا واستدلالا وليس
بسهل دعوى نسخها والمدعون للنسخ ليس
معهم سنة واجماع يصح دعواهم . (۴)
جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے
انہوں نے ائمہ کے مذہب کی بابت روایت اور استدلال

(۱) صلہ، لواطت، اور جاسوس کے تحت ان کی سزائیں تفصیل سے ذکر کی جائیں گی۔

(۲) ملاحظہ ہو: بدائع: ۶۳/۷، مغنی المحتاج: ۱۹/۳، الاخصاص: ۱۳۳/۲، المغنی: ۳۲۸/۷۔

(۳) ابن قیم کی "اعلام الموقعین" اور "الطرق الحکمیة" ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

(۴) فقہ السنة: ۹۳/۲-۵۹۲

ہوگی، طلاق واقع ہو جائے گی۔

(تعلیق کے مختلف الفاظ و کلمات کے کیا نتائج اور اثرات ہوں گے؟ ان کو خود "طلاق" کے ذیل میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)



لغوی معنی سرکشی اور ظلم و زیادتی کے ہیں، فقہاء قدرت کے باوجود بیوی کے نفقہ اور ضروریات سے غفلت کو "تحت" اور ایسے شوہر کو "محت" کہتے ہیں۔

محت شوہر کا حکم

اگر شوہر نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو، مگر قصداً اور ظمناً اس سے لاپرواہی برتتا ہو تو فقہاء احناف کے نزدیک قاضی جبراً اس کے مال میں سے عورت کا نفقہ دے گا اور اگر وہ اپنا مال چھپا دے تو قید کرے گا، یہاں تک کہ وہ نفقہ ادا کرنے لگے مگر محض اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائیگا۔

اما الموسو الحاضر فقال في فتح القدير لو امتنع من الانفاق عليها مع اليسر لم يفرق ويبيع الحاكم ماله عليه وبصرفه في نفقتها فان لم يجد ماله بحبس حتى ينفق عليها ولا يفسخ (۱)

خوش حال حاضر شوہر اگر خوش حالی کے باوجود نفقہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو فتح القدير کے بیان کے مطابق تفریق نہیں کی جائے گی، قاضی شوہر کا مال فروخت کر دیکے اور اسی کو اس کی بیوی کے نفقہ میں خرچ کرے گا، اگر مال نہ مل سکے تو قید کر لے گا، تا آنکہ وہ بیوی کا نفقہ ادا کرنے

لگے، بہر حال نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔

امام مالکؒ کے یہاں قاضی اس کی وجہ سے مرد کو طلاق پر مجبور کر سکتا ہے یا اس کی طرف سے خود دے سکتا ہے۔ (۲) ہمارے ملک ہندوستان میں چونکہ مسلمانوں کے دارالقضاء کو یہ قوت تنفیذ حاصل نہیں ہے، اس لئے علماء نے امام مالکؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے، (۳) ("اعسار" کے تحت یہ بحث کی جا چکی ہے، مزید تفصیل مطلوب ہو تو راقم الحروف کی تالیف اسلام اور جدید معاشرتی مسائل ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔)



"تعوذ" کے معنی پناہ چاہنے کے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ (النحل ۹۸) "جب قرآن مجید پڑھو تو اللہ کی پناہ چاہو"، اس لئے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آداب تلاوت میں یہ بھی ہے کہ تلاوت شروع کرنے سے پہلے "تعوذ" پڑھا جائے، نماز میں "تعوذ" کا حکم کیا ہے؟ اس میں کسی قدر تفصیل ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ہر رکعت کے شروع میں تعوذ پڑھا جائے گا، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک زیادہ بہتر کلہ تعوذ یوں ہے: اَعُوْذُ بِاللّٰهِ السَّمِيعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِیْمِ۔ جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ہے، (۴) امام مالکؒ کے نزدیک نماز میں تعوذ ہے ہی نہیں، (۵) امام

(۲) الشرح الصغیر للسروری: ۲/۳۶، ۳۵۰

(۳) ترمذی ۵۷۱

(۱) طحطاوی ۱۶۱۳

(۳) کتاب الفسخ والتفريق: ۶۲، الحيلة الناجزة: ۵

(۵) الفقه على المذاهب الاربعه ۲۵۶۱

ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کے آغاز میں صرف پہلی رکعت میں تعوذ ہے، پس اگر تعوذ پڑھنا بھول گیا اور سورۃ فاتحہ پڑھ لی تو اب تعوذ نہیں پڑھ سکتا، ہاں اگر درمیان میں یاد آجائے تو تعوذ پڑھ کر دو بارہ سورۃ فاتحہ پڑھ لے۔ (۱)

نماز میں تعوذ اپنے موقع و محل کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثناء کے تابع ہے، پس ان کے نزدیک جو ثناء پڑھے وہ تعوذ بھی پڑھے گا، چاہے قرأت کرے یا نہ کرے، کیونکہ تعوذ نماز میں وسوسہ کی کیفیت کو دفع کرنے کے لئے ہے، چنانچہ امام و منفرد کی طرح مقتدی بھی تعوذ پڑھے گا، اور نماز عیدین میں تکبیرات زوائد سے پہلے ثناء کے ساتھ تعوذ پڑھا جائیگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تعوذ قرأت کے تابع ہے، پس مقتدی کو چونکہ قرأت نہیں کرنی ہے، اس لئے وہ تعوذ بھی نہیں پڑھے گا، عیدین میں تکبیرات عیدین کے بعد قرأت کے ساتھ تعوذ پڑھے گا، مسبوق ان حضرات کے نزدیک امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد تعوذ پڑھے گا جبکہ قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کے شروع میں، صاحب خلاصہ نے قاضی ابو یوسفؒ کے قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے، جب کہ قاضی خاں، ہدایہ، کافی، اختیار اور اکثر کتابوں میں امام صاحب کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے اور یہی صحیح ہے۔ (۲)

تعین

معنی واضح ہے۔ شریعت نے معاملات میں ”تعین“ کو بڑی اہمیت دی ہے، خرید و فروخت میں سامان اور قیمت کا تعین،

کرایہ و مزدوری میں فائدہ اٹھانے کی مدت، کرایہ و مزدوری کا تعین، اُدھار معاملات میں ادائیگی کے وقت کا اور نکاح میں مہر وغیرہ کا، ان سب کے تعین کی صورتیں اپنی اپنی جگہ اور مباحث میں ذکر کی جائیں گی۔

یہاں اجمالی طور پر اس کا ذکر کر دینا مناسب ہے کہ تعین کی مختلف صورتیں ہیں:

- ۱- کبھی اشارہ کے ذریعہ: جیسے کوئی چیز موجود ہے، آپ اس کی طرف اشارہ کر کے کہیں کہ میں یہ سامان فروخت کرتا ہوں۔
- ۲- کبھی نام لے کر (تسمیہ)، مثلاً میں ایک عمدہ گائے بطور مہر دوں گا۔
- ۳- کبھی مقدار متعین کر کے، جیسے میں اس پیسہ میں اتنے کیلو چاول فروخت کرتا ہوں، مقدار کی تعین کبھی وزن کے ذریعہ ہوتی ہے، کبھی پیمانہ کے ذریعہ اور کبھی گز وغیرہ کے ذریعہ، اسی طرح کبھی عدد کے ذریعہ، جیسے آج کل کیسی وغیرہ کے میسر۔
- ۴- کبھی مسافت کا اظہار کر کے، جیسے میں اس سواری سے فلاں مقام تک جانے کا کرایہ طے کرتا ہوں۔
- ۵- کبھی مدت بیان کر کے۔ مثلاً اس مکان میں ایک ماہ رہنے کا اتنا کرایہ ادا کروں گا۔

تغریب

لغوی معنی جلا وطن کرنے کے ہیں۔

زانی کو شہر بدر کرنے کی سزا

غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک سو کوڑوں کے علاوہ ایک سال کے لئے شہر بدر کر دینا (تقریب عام) ہے، امام مالکؒ نے صرف زانی کے لئے یہ سزا رکھی ہے، زانیہ کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے، (۱) ان حضرات کی دلیل وہ صحیح حدیث ہے، جس میں زنا کی سزا کے بطور "ایک سال کے لئے جلاوطن" کرنے کا ذکر ہے، (۲) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قاضی کی صوابدید پر ہے کہ اگر وہ مناسب سمجھے تو جلاوطن کر دے، (۳) ورنہ اصل سزا تو سو کوڑے ہیں، اس لئے کہ قرآن میں صرف اسی کا ذکر ہے، (نور: ۲) حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حکمت بتائی ہے کہ کوڑے لگانا جسمانی سزا ہے اور جلاوطنی ایک اختیاری سزا ہے، دراصل کبھی مصلحت کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو شہر بدر کر دیا جائے تاکہ معاشرہ میں زانی کی موجودگی سے جرم کا چرچا اور تشہیر نہ ہو اور کبھی یہ کہ جلاوطن نہ کیا جائے، تاکہ دوسری جگہ جہاں لوگ اس کی خصلت سے ناواقف ہیں، اس کو پھر جرم کرنے کا موقع نہ مل جائے۔

رہزنی کی سزا میں بھی قرآن مجید نے "نفی الارض" کا ذکر کیا ہے، اس کا اصل ترجمہ تو ہے "زمین سے ہٹا دینا" مگر ظاہر ہے کہ کسی کے وجود کو زمین سے ہٹا کر کسی اور دنیا میں پہنچانا انسان کے بس میں نہیں ہے، لہذا اس کی مراد میں فقہاء

کے درمیان اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ کے یہاں اس سے مراد "جلاوطنی" ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں قید اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ اگر ایک شہر سے دوسرے شہر آپ ایسے مجرم کو جلاوطن کریں تو اصلاح کے بجائے جرائم میں اور بھی اضافہ ہوگا۔ (۴)

(۱) قطع طریق "میں" نفی کی مراد اور اس سے متعلق فقہاء و مفسرین کی آراء ذکر کی جائیں گی۔



لغوی معنی بدل ڈالنے کے ہیں۔

اگر کسی چیز کو اس حد تک بدل دیا جائے کہ اس کی حقیقت تبدیل ہو جائے تو اس کے احکام بھی بدل جاتے ہیں، مثلاً صابن میں ٹا پاک تیل کا استعمال کیا گیا ہو تو صابن بننے کے بعد تبدیلی حقیقت کی وجہ سے وہ پاک سمجھا جائے گا، (۵) شراب کے سلسلہ میں احناف کی رائے ہے کہ اگر اس کو کسی طرح سرکہ بنا دیا جائے تو پاک و حلال ہو جائیگا، اکثر فقہاء کی رائے اس سے مختلف ہے اور ان کے نزدیک شراب کو سرکہ بنا کر استعمال کرنا درست نہیں، حدیث سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔

(اس مسئلہ کی تفصیل "خمر" کے تحت دیکھی جائے، "تبدیلی ماہیت" کے اصول پر "استحالة" کے ذیل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی جا چکی ہے)۔

(۲) ترمذی عن عبادہ بن صامت ۲۶۵/۱، باب ما جاء فی الرجم علی النیب

(۳) شہاب الدین آلوسی، روح المعالی، ۱۳۰-۱۲۹/۶

(۱) المیزان الکبریٰ ۴/۲۷۱

(۳) ہدایہ: ۴۹۲/۳

(۵) فتاویٰ عالمگیری، ۲۳/۱

اللہ کی خلق میں کوئی تبدیلی اور اس میں کوئی نمائش اضافہ شریعت میں غیر پسندیدہ حرکت ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بال میں مصنوعی اضافہ کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔ (۱) سیاہ خضاب لگانے سے منع کیا گیا ہے، جس سے سفید بال سیاہ کر لیا جائے، (۲) مصنوعی طور پر بھنوں کے باریک کرنے کو بھی منع کیا گیا ہے، (۳) دانتوں کے درمیان مصنوعی فصل پیدا کرنے (جو جاہلیت میں عربوں کا فیشن تھا) کی بھی آپ ﷺ نے مذمت فرمائی۔ (۴) نسبندی اور بلاغہ زنا مانع عمل آپریشن اپنے نتیجہ کے لحاظ سے ”تغییر خلق“ ہی کے زمرہ میں ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اختصار)

تفحیل

”لفحذ“ کے معنی ”ران“ کے ہیں۔

”تفحیل“ یہ ہے کہ بیوی کی رانوں کے درمیان مرد اپنی جنسی خواہش کی تکمیل کرے، گو کہ یہ طریقہ غیر فطری ہے، لیکن اگر بیوی ہمبستری کی مقمل یا اس کے لائق نہ ہو تو شدت شہوت کے موقع پر اپنی عفت و پاک دامانی کی غرض سے شریعت کے عام اصول کے مطابق ضرورتاً اس کی اجازت ہوگی، جن حالات میں کہ فقہاء نے جلق کی اجازت دی ہے، حیض کی حالت میں امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ شرم گاہ کے ماسوا حصہ جسم سے لذت

اعوذ ہونے کی اجازت ہے، اس لئے ان کے یہاں تو یہ عمل درست ہوگا ہی، امام ابو حنیفہؒ کو کہ احتیاطاً ناف سے گھٹنوں تک احتراز کا حکم دیتے ہیں، پھر بھی ”مقام حیض“ سے بچنے کی خاطر قیاس ہے کہ بدرجہ اضطراب یہ عمل درست قرار پائے گا۔

اس عمل کی صورت میں غسل اسی وقت واجب ہوگا، جب انزال ہو، انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دو ہی چیزیں ہیں جو غسل کو واجب کرتی ہیں، شہوت کے ساتھ انزال، یا شرمگاہ میں اس طرح مباشرت کہ ”حفز“ کی مقدار عضو تاسل داخل ہو جائے۔ (۵) — اگر اجنبی عورت کے ساتھ مرد نے ایسا عمل کیا تو گو اس میں زنا کی شرعی سزا جاری نہیں کی جائیگی تاہم ارتکاب معصیت کی وجہ سے مناسب تعزیر کی جائے گی اس پر اتفاق ہے۔ (۶)

تفریح

لغوی معنی شاخ نکلنے کے ہیں — فقہ کی اصطلاح میں اصول کی روشنی میں جزئی مسائل اخذ کرنے کا نام ہے۔ (۷) مثلاً ایک اصول ہے کہ قرآن مجید میں جو حکم کسی عام لفظ کے ذریعہ دیا جائے، اس میں خبر واحد کے ذریعہ تخصیص نہیں کی جاسکتی، (۸) اب اس اصول کی روشنی میں دیکھا جائیگا کہ قرآن کیا کہتا ہے؟ فلا قرؤا ما یسر من القرآن. (البرعل ۲۰۰)

(۲) اجتنبوا السواد، مسلم، حدیث نمبر: ۵۵۰۹

(۳) النامصة و المتعمصة، مسلم، حدیث نمبر: ۵۵۷۳، کتاب الآداب، عن عبد اللہ بن مسعود

(۴) لعن المتعلحات للحسن المغیرات لخلق الله، بحاری و مسلم، دیکھئے بحاری ۹۰۲ و الوصل فی الشعر

(۵) الفقه الاسلامی وادلہ: ۳۰/۶

(۶) دیکھئے: غنیہ المستملی، شرح منیہ المصلی: ۳۱

(۷) سید شریف جرجانی کے الفاظ میں ”تفریع المسائل من اصل هو جعلها فروعا“ (۸) خبر واحد، ای حدیث دیکھتے ہیں، جس کا راوی عہد صحابہ سے آج تک یا کہ از ہم عہد صحابہ سے بعد اتنی بڑی جماعت میں نہ ہو کہ ان کا جمہور پر اتفاق ناقابل تصور سمجھا جائے۔

”قرآن میں سے جو آسان ہوا سے پڑھو“ یہاں ماتیسو (جو آسان ہو) عام ہے، جس میں کسی خاص صورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے، دوسری طرف بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے، اب اس اصول سے یہ بات اخذ کی گئی اور دوسرے لفظوں میں اس بات کی تفریع ہوئی کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہوگا، ورنہ قرآن کے ایک عام حکم میں خبر واحد کے ذریعہ تخصیص ہو جائے گی۔

البتہ دونوں کی رعایت کرتے ہوئے حسب سہولت مطلق قرآن پڑھنے کو فرض اور سورۃ فاتحہ پڑھنے کو واجب قرار دیا جائیگا۔

تفریق

”تفریق“ کے معنی جدا کرنے کے ہیں، عام طور پر یہ کتب فقہ میں ”تفریق“ زوجین کے درمیان جدائی کو کہتے ہیں، بنیادی طور پر ”تفریق“ کی دو قسمیں ہیں، مؤبد، موقت، تفریق مؤبد سے مراد وہ جدائی ہے، جس میں ایک دفعہ زوجین میں جدائی پیدا ہونے کے بعد پھر کبھی اور کسی طور پر ان دونوں مرد اور عورت کے درمیان نیا از دواجی رشتہ قائم نہ کیا جاسکے۔

تفریق مؤبد کی کل تین صورتیں ہیں:

(۱) حرمت رضاعت (۲) حرمت نسب (۳) حرمت مصاہرت — حرمت رضاعت کی بنیاد پر، مثلاً بیوی ابھی دو سال کی نہیں تھی، شوہر کی دوسری بیوی یا بہن وغیرہ نے دودھ پلا دیا اور شوہر اور اس کی شیرخوار بیوی کے درمیان ایسا رضاعی رشتہ پیدا ہو گیا کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے محرم ہو گئے، تفریق مؤبد کی یہ ایک صورت ہے جس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے،

دوسری صورت حرمت نسب ہے، یعنی زوجین کے درمیان ایسا نسبی یا خاندانی رشتہ موجود تھا، جس سے دونوں ایک دوسرے کے لئے محرم قرار پاتے تھے، اتفاق سے اس وقت رشتہ کا اظہار نہ ہو سکا، بعد کو اس کا انکشاف ہوا تو پھر دونوں ایک دوسرے کے لئے محرم ہو جائیں گے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔

تیسری صورت حرمت مصاہرت کی ہے، حرمت مصاہرت سے مراد سسرالی رشتہ سے پیدا ہونے والی حرمت ہے، امام شافعی کے نزدیک یہ حرمت صرف نکاح کے ذریعہ پیدا ہوگی، امام ابوحنیفہ کے نزدیک زنا، بلکہ دواعی زنا کے ذریعہ بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی، چنانچہ اگر شوہر نے بیوی کی ماں یا اس کی بیٹی کے ساتھ کوئی ایسی حرکت کر لی تو شوہر اور بیوی کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت کی دیوار کھڑی ہو جائے گی۔

حرمت کی چوتھی صورت وہ ہے، جس کے مؤبد موقت ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی لعان، جس میں شوہر بیوی پر بدکاری کی تہمت لگاتا ہے، چنانچہ شوہر اور بیوی سے کچھ مخصوص کلمات کہلائے جاتے ہیں، اس کے بعد زوجین کے درمیان تفریق کرادی جاتی ہے، اس صورت میں بھی اکثر فقہاء حدیث نبوی: ”الملاعان لا یجتمعان ابدًا“ کے تحت ہمیشہ کے لئے حرمت پیدا ہو جانے کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرد اگر اپنے الزام سے رجوع کر لے، اسی طرح بعض اور صورتوں میں گنجائش ہے کہ دوبارہ از سر نو نکاح کر لیں۔ (دیکھئے: لعان)

اس کے علاوہ تفریق کی جتنی صورتیں ہیں وہ سب موقت ہیں، جس میں ایک مخصوص عرصہ تک کسی خاص وجہ سے دونوں کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے، پھر جب وہ خاص سبب ختم

- ۱۲- شوہر کے ظلم اور بیوی کو زد و کوب کرنے کی وجہ سے تفریق۔
 ۱۳- شوہر کے حق زوجیت ادا نہ کرنے کی وجہ سے تفریق۔
 ۱۴- شوہر کے جنون، برص، جذام یا کسی اور مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے تفریق۔

۱۵- زن و شو کے درمیان شدید اختلاف و "شقاق" کی بنا پر تفریق۔

تفریق بنیادی طور پر قاضی کے فیصلہ سے ہوتی ہے، لیکن جن صورتوں میں قاضی کا فیصلہ ضروری نہیں، وہ یہ ہیں:

- ۱- مصاہرت کی وجہ سے زوجین میں حرمت کا پیدا ہو جانا۔
- ۲- زوجین کے درمیان حرمت رضاعت پیدا ہو جائے۔
- ۳- نکاح کی کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے نکاح فاسد ہو۔

۴- دارالحراب میں زوجین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لیں۔

۵- زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے۔

۶- ایلاء کرنے کے بعد چار ماہ گزر جائے اور بیوی سے جماع

پر قادر ہونے کے باوجود "فئی" نہ کرے۔ اس کے علاوہ

"خیار عتق" یعنی زوجین میں سے ایک کا غلامی سے آزاد

ہو جانا یا ان میں سے ایک دوسرے کا مالک بن جانا

اور "اختلاف دار" بھی اسی قسم میں داخل ہے، البتہ ان

صورتوں میں بھی اگر کبھی نزاع پیدا ہو جائے مثلاً عورت

حرمت مصاہرت پیدا ہو جانے کا دعویٰ کرتی ہو اور مرد اس

سے انکار کرتا ہو، یا نکاح فاسد ہو، لیکن مرد و زن از خود ایک

دوسرے سے علاحدہ ہونے کو تیار نہ ہوں، ایسی تمام

ہو جائے یا جاتا رہے، تو مرد از سر نو اسی عورت کو اپنے نکاح میں لاسکتا ہے، مذکورہ صورتوں کے علاوہ تفریق کی جتنی صورتیں ہیں، وہ سب تفریق موقت کے قبیل سے ہیں۔

۲- آثار و نتائج کے اعتبار سے بھی تفریق کی دو صورتیں ہیں اول وہ تفریق جو کہ طلاق کے حکم میں ہو، دوسرے وہ جس تفریق کو طلاق کے حکم میں مانا نہیں گیا ہے، بلکہ وہ نکاح سابق کے کالعدم ہو جانے کے حکم میں ہے، پہلی صورت "تفریق بذریعہ طلاق" ہے اور دوسری صورت "تفریق بذریعہ فسخ" کہلاتی ہے۔

تفریق کی جو صورتیں طلاق کے حکم میں ہیں، وہ اس طرح ہیں:

- ۱- شوہر کے کفو نہ ہونے کی بناء پر تفریق۔
- ۲- مہر کم مقرر ہونے کی وجہ سے۔
- ۳- نامرد ہونے کی وجہ سے تفریق۔
- ۴- شوہر کے محبوب، یعنی عضو تناسل کٹے ہوئے ہونے کی بناء پر تفریق۔

۵- خیابلوغ کے استعمال کے ذریعہ تفریق۔

۶- کافر زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں، بہ شرطیکہ بیوی یہودی اور عیسائی نہ ہو۔

۷- زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہونے کی وجہ سے تفریق۔

۸- لعان کی بناء پر تفریق۔

۹- شوہر کے مفقود الخیر ہونے کی وجہ سے تفریق۔

۱۰- شوہر کے زوجہ کا نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے تفریق۔

۱۱- شوہر کے نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے تفریق۔

صورتوں میں پھر یہ مسئلہ دائرہ قضاء میں آجاتا ہے، اور

قاضی کا فیصلہ ضروری ہو جاتا ہے۔

مختلف شعبہ ہائے زندگی کی طرح طلاق و تفریق کے باب میں بھی اسلام کے قوانین اعتدال و توازن اور اصول فطرت سے ہم آہنگی میں اپنی مثال آپ ہے، دنیا کے دو بڑے مذاہب

ہندومت اور عیسائیت میں رشتہ نکاح کے ایک دفعہ قائم ہو جانے کے بعد پھر نوٹ جانے کا تصور نہیں، وہ رشتہ نکاح کو انوٹ تصور کرتے ہیں، عیسائی مذہب میں بعد کو چل کر تفریق کی ایک خاص صورت اختیار کی گئی جس کو فراق بدنی کہا جاتا ہے، یعنی بعض خاص صورتوں میں میاں بیوی کا جسمانی رشتہ تو ختم ہو جاتا تھا، لیکن عورت دوسرے نکاح کی مجاز نہیں ہوتی تھی،

مذاہب عالم میں شاید اسلام نے پہلی دفعہ نکاح و طلاق کے اصول نہایت تفصیل کے ساتھ مرتب کئے اور اس میں انسانی فطرت کی پوری پوری رعایت کی، نہ تفریق کو اتنا آسان کیا جیسا آج کی مغربی عدالتوں نے کیا ہوا ہے کہ مرد و عورت کے خرانے کی آواز، کتا پالنے کی خواہش، یہاں تک کہ دوسرے مرد سے ناجائز تعلق اور مرد کی طرف سے اس میں رکاوٹ جیسی باتیں بھی تفریق کے لئے جائز اسباب مان لی گئی ہیں، اور نہ اسلام نے یہ

صورت اختیار کی کہ مہلک اور متعدی امراض کی وجہ سے باہمی نفرت، شوہر کی طرف سے ظلم و تعدی اور عورت کے واجبی حقوق سے محرومی کے باوجود جبر اور دباؤ کے ساتھ ہر قیمت پر رشتہ نکاح کو باقی رکھا جائے کہ اس سے نکاح کا اصل مقصود محبت و یکجہالت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اس نے ضروریات اور خواہشات میں مناسب اور غیر مناسب اسباب کے درمیان

فرق کیا ہے۔

ستم ظریفی ہے کہ آج دنیا کا شاید ہی کوئی قانون ہو جس نے اس شعبہ میں اسلام سے فائدہ نہیں اٹھایا ہو، مگر یہی قوانین ہیں جو مغرب کے اہل قلم اور اصحاب فکر کا سب سے زیادہ نشانہ ہیں۔

عقل انکشت بدعماں کہ ایں چہ بوالعجبی ست!



تفسیر سے متعلق ایک بحث ”بیان تفسیر“ کی ہے جس کا تعلق ”اصول فقہ“ سے ہے اور لفظ ”بیان“ کے ذیل میں اس کا ذکر ہو چکا ہے، ”تفسیر“ علوم القرآن کی ایک اصطلاح بھی ہے، جو قرآن حکیم کی تشریح اور توضیح کے لئے استعمال ہوتی ہے، اس وقت اسی حیثیت سے یہ لفظ زیر بحث ہے، عام اہل علم کے طریق کے مطابق مجھے یہاں پانچ باتوں کا ذکر کرنا ہے۔ اول تفسیر کے لغوی معنی۔ دوسرے تفسیر کی اصطلاحی تعریف۔ تیسرے تفسیر قرآن مجید کے مآخذ۔ چوتھے تفسیر بالرائے کی حقیقت اور پانچویں تفسیر قرآن مجید کے لئے مطلوبہ علوم اور صلاحیت، رہ گیا تفسیر اور تاویل کا فرق، تو وہ لفظ ”تاویل“ میں گذر چکا ہے۔

لغوی معنی

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تفسیر کے معنی اظہار اور کھول کر بیان کرنے کے ہیں: **لفہو راجع الی معنی الاظہار و الکشف، البتہ لغت کے اعتبار سے اس لفظ کا مآخذ کیا ہے؟** اس میں اختلاف ہے، ایک رائے ہے کہ یہ لفظ ”تفسیرہ“ سے ماخوذ ہے، ”تفسیرہ“ ایسے تھوڑے پیشاب کو کہتے ہیں، جس کو دیکھ کر طبیب مرض کی تشخیص کرتا ہے اور گویا چھپے ہوئے مرض کو کھولتا

ہے، کہ حضور اکرم ﷺ نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے، وہ دراصل وہی ہے جس کو قرآن مجید سے سمجھا اور اخذ کیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّا نَزَّلْنَا الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ

بِمَا اَرَادَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيْمًا . (۲)

پیشک ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ کتاب نازل فرمائی ہے، تاکہ آپ اللہ کے دیئے فہم کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں اور خیانت کرنے والوں کے طرف دار نہ ہوں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ موضوع اور ضعیف روایات کے ذریعہ تفسیر کرنے سے گریز کیا جائے، افسوس کہ صوفیاء کی طرح مفسرین نے بھی روایات کو لینے اور قبول کرنے میں بالکل احتیاط روا نہیں رکھی اور ہر طرح کی واہی اور بے اصل روایات کو جگہ دیدی، اسی لئے امام احمد بن حنبلؒ جیسے محدث اور فقیہ کو کہنا پڑا کہ تین فنون ایسے ہیں کہ ان کی کوئی جزا اور اصل نہیں، مغازی، ملاحم اور تفسیر ثلاث کتب لیس لها اصل المغازی و الملاحم و التفسیر. (۳)

لم یلبسوا ایمانہم بظلم (الانعام ۸۳) میں ”ظلم“ کی تفسیر ”شرک“ سے ”الحساب الیسیر“ کی تفسیر اعمال کی پیشی (عرض) سے اور ”یستکبرون عن عبادتی“ (مومن: ۶۰) میں عبادت کی تفسیر ”دعاء“ سے اور اس طرح کی بہت سی تشریحات اور توضیحات ہیں جو حدیث ہی سے ماخوذ ہیں، اور بخاری و ترمذی

لیکن بنیادی اور مقبول مآخذ چار ہیں، اول: کتاب اللہ یعنی خود قرآن مجید ہی کی ایک آیت کے ذریعہ دوسری آیت کی تفسیر کی جائے، مثلاً قرآن نے تیمم کا ذکر کرتے ہوئے ”اولامستم النساء (نہ: ۴۳) کا لفظ استعمال کیا ہے، ”لمس“ کے معنی چھونے کے ہیں، یہاں ”لمس“ سے صرف چھونے کے معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں اور ”جماع“ کے بھی، قرآن مجید نے مہر کے مسئلہ میں بھی ”مس“ کا لفظ استعمال کیا ہے: ”مس“ کے معنی بھی چھونے کے ہیں، ”مالم تمسوهن“ یہاں بالاتفاق ”مس“ سے صرف چھونا مراد نہیں ہے، بلکہ جماع مراد ہے، اب اس آیت نے مذکور الصدر آیت کی تفسیر کر دی کہ وہاں بھی ”لمس“ سے صرف چھونا مراد نہیں، بلکہ ”جماع“ مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، ابن تیمیہ نے خوب کہا ہے کہ تفسیر کا سب سے بہتر طریق یہی ہے کہ ایک آیت سے دوسری آیت کی تفسیر کی جائے۔ اس لئے کہ قرآن پاک نے جس بات کو ایک جگہ مجمل رکھا ہے۔ دوسری جگہ اس کو واضح کر دیا ہے اور جو بات ایک جگہ اختصار کے ساتھ نقل کی گئی ہے وہی بات دوسری جگہ شرح و بسط کے ساتھ کہی گئی ہے:

ان اصح الطرق فی ذالک ان یفسر القرآن

بالقرآن لہما اجمل فی مکان فانه قد فسر فی

موضع آخر . (۱)

تفسیر کا دوسرا مآخذ ”سنت رسول ﷺ“ ہے، اس لئے کہ سنت دراصل قرآن مجید کا بیان ہے، بلکہ امام شافعیؒ نے تو فرمایا

(۱) نقل فی اصول التفسیر لابن تیمیہ، ۹۳، تحقیق، ذاکر عبدہ، ان زمرہ (۲) النساء: ۱۰۵

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، الرسائلہ ۷۳-۷۸

وغیرہ کی ”کتاب التفسیر“ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

تفسیر کا تیسرا ماخذ صحابہؓ کے اقوال اور ان کی تشریحات ہیں، وہ آیات جن کی تشریح میں عقل و لغت کو دخل نہیں، ان میں صحابی کی تشریح کو قبول کرنا ضروری ہے کہ ان کی تفسیر رسول اللہ ﷺ سے سننے ہی پر مبنی ہوگی، اس لئے کتاب و سنت کے بعد صحابہ کے آثار تفسیر کا نہایت اہم ماخذ ہیں، کیونکہ امت میں وہ سب سے زیادہ قرآن مجید کے نزولی پس منظر اور اس کے مقصد سے آگاہ تھے، ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قرآن پاک کی کوئی بھی آیت ہو، میں آگاہ ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی اور کہاں نازل ہوئی؟ انا اعلم فی من نزلت و ابن نزلت، (۱) صحابہؓ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (جن کو خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ”ترجمان القرآن“ کے لقب سے ملقب کیا ہے) (۲) تفسیر میں زیادہ ممتاز سمجھے جاتے تھے۔ (۳)

تفسیر کا چوتھا اہم ماخذ ”لغت“ ہے، قرآن مجید ”عربی مبین“ (نحل: ۱۰۳) میں نازل ہوا، اس لئے ضروری ہے کہ اس کے مفہوم اور معنی کی تحدید میں عربی زبان و محاورات، اسالیب بیان اور نزول قرآن مجید کے وقت عربوں کی زبان کو ملحوظ رکھا جائے، اس لئے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن مجید کی تفسیر کا ایک اہم ماخذ عربی زبان بھی ہے، اسی لئے بیہقی نے مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ میرے پاس عربی زبان سے

تاواقفیت کے باوجود قرآن مجید کی تفسیر کرنے والا لایا جائے تو میں اسے سزا دوں گا، لا اوتی ہرجل غیر عالم بلغات العرب یفسر کتاب اللہ الا جعلتہ نکالا۔ (۴)

روئے دوسرے ماخذ تابعین کے اقوال، تاریخی اور اسرائیلی روایات وغیرہ، تو ان کی حیثیت ثانوی ہے اور یہ اسی وقت قابل قبول ہیں جب کہ وہ عام حراج دین سے متصادم نہ ہوں۔

تفسیر بالرائے

البتہ ایک سے زیادہ حدیثیں مروی ہیں، کہ تفسیر بالرائے جائز نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: من قال فی القرآن ہوایہ فاصاب فقد اخطا۔

اس روایت کے بعض راوی (سمیل بن ابی حزم) پر گواہی فن نے جرح کی ہے، تاہم اکثر اہل علم نے یہ اور اس کی ہم معنی روایت کو قابل قبول تسلیم کیا ہے، اس کی تائید صحابہؓ کے ان اقوال سے بھی ہوتی ہے، جن میں صحابہؓ نے علم روایت کے بغیر تفسیر کرنے کو شدید جرم سمجھا ہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بہت سے اہل علم نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ای ارض نقلی و ای سماء تظلنی اذا قلت فی القرآن ہوائی۔ (۵)

ایک طرف یہ روایات ہیں اور دوسری طرف وہ آیات ہیں جن میں قرآن مجید میں تدبیر اور اس سے اخذ و استنباط کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً: لعلمہ الذین یمتبطونہ عنہم (نساء: ۸۳) أفلا یتدبرون القرآن (محمد: ۲۳) یا: کتاب انزلنا الیک

(۲) نعم ترجمان القرآن ”ابن عباس“ حوالہ سابق : ۹

(۳) حوالہ سابق : ۱۶

(۱) البرہان ۱۵۶/۲

(۳) البرہان فی علوم القرآن ۱۵۷/۲

(۵) طبری : ۷۸۱

مبارک لیدبرو آیتہ“ (ص ۲۹) اسی لئے تفسیر قرآن کے باب میں ایک گروہ تو وہ پیدا ہوا جس نے اپنی عقل و رائے کا گھوڑا دوڑایا، یہاں تک کہ ان کے مقابلہ میں نصوص کو بھی نظر انداز کر دیا، اور دوسرا گروہ ان متورعین کا تھا جن کے نزدیک تفسیر قرآن میں فہم و رائے کو دخل دینا یکسر جرم قرار پایا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ عدل و اعتدال کی راہ ان دونوں کے درمیان ہے، وہ رائے جو ناکافی علم پر مبنی ہو، جس میں ہوس نے جگہ پالی ہو اور پہلے ایک رائے قائم کر کے یہ تکلف اس پر آیات قرآنی کو چسپاں کرنے کی سعی کی گئی ہے، یقیناً حرام ہے اور وہ رائے جو نصوص کے مجموعی مزاج کی روشنی میں قائم ہوئی ہے اور لغت، نقل و روایت اور دین کی مجموعی روح کے مطابق ہے، عین مطلوب ہے، اور اسی کا نام ”تدبر“ اور ”استنباط“ ہے، علامہ آلوسی کے الفاظ میں:

من قال بالقرآن قولاً يوافق هواه بان يجعل
المذهب أصلاً والتفسير تابعاً له فيرد إليه
بأي وجه . (۱)

اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ چند خاص طبقات ہیں، جن کے یہاں تفسیر بالرائے زیادہ ہے، اول: عقلیت پسند گروہ، جس نے یہ تکلف معجزات اور خارق عادت واقعات کی توجیہ کی سعی کی اور ہر بات جو ان کی عقل ناقص کے مطابق خلاف عقل محسوس ہوئی ان کو رد کر دیا اور یہ نہ سمجھا کہ کسی چیز کا ماورائے عقل ہونا اور بات ہے اور خلاف عقل ہونا دوسری بات ہے، تفسیر کی

تاریخ میں شاید اس کا آغاز معتزلہ سے ہوا اور آج بھی تجدید پسند طبقہ نئی عقل میں اسی پرانی ”شراب“ کا سودا کر رہا ہے۔

دوسرا طبقہ ”باطنیہ“ کا تھا، جنہوں نے قرآن کے ظاہری مفہوم کے مقابل ایک مستقل باطنی مفہوم کا جامہ پہنانے کی کوشش کی اور قرآنی تعلیمات کو بالکل مسخ کر دیا۔

تیسرا طبقہ ان ”صوفیاء“ کا ہے، جنہوں نے باطنیہ کے نقش قدم پر چل کر اسی انداز کی تفسیر کی، علامہ مہائگی کی ”تسمیر الرحمن“ اور خود ابن عربی (شیخ اکبر) کی تفسیر اسی زمرہ میں ہے، ابو عبد الرحمن سلمیٰ کی اسی نوعیت کی تفسیر ”حقائق التفسیر“ کا بعض اہل علم نے ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں مشہور محدث و ناقد حافظ ذہبی کا خیال ہے کہ یہ تفسیر قرآن مجید میں تحریف ہے: (۲) اور زرکشی نے ابن صلاح کے فتاویٰ میں نقل کیا ہے کہ امام ابو الحسن واحدی کہتے تھے کہ جو اس کو تفسیر سمجھے گا وہ دائرۃ اسلام سے خارج ہو جائے گا۔ فان اعتقد ان ذالک تفسیر فقد كفر . (۳)

چوتھا طبقہ ان غالی مقلد فقہاء کا ہے، جنہوں نے یہ تکلف قرآن مجید کو اپنے مسک پر منطبق کرنے کی سعی بلکہ جسارت کی ہے، حالانکہ یقیناً خود صاحب مذہب ائمہ اس روش اور طریق کو پسند نہیں کرتے، والی اللہ المشتکی۔

تفسیر کے لئے ضروری علوم

تفسیر قرآن مجید جو ایک نہایت نازک اور اہم کام ہے، ضروری ہے کہ اس کے لئے مناسب صلاحیت اور اہلیت کی

(۱) روح المعانی ۹: ۱۰۱۔ ما لرائے عمر بن حری عمی مولفہ عربیہ و لحاری عمی الادب الشرعہ فقہاء هو الری المدموم من

(۲) طبقات المفسرین ۸۵، ط دار الکتب العلمیہ بیروت لسان

عبراشکال، المواضع ۳۸۶

(۳) البرہان ۳۱۱

نام سے جو کام ہو رہا ہے وہ اصل میں تفسیر نہیں بلکہ نقل تفسیر ہے اور اس کے لئے اتنا ہی ضروری ہے، کہ وہ شخص قرآن کے منشاء و مقصود اور روح سے واقف ہو، عربی زبان سے واقف ہو اور سلف صالحین کی علمی تحقیقات کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو، نیز کلام اللہ میں خود رائی سے مجتنب ہو اور اللہ کا خوف رکھتا ہو، اس طرح ہر دور میں زمانہ کے اسلوب اور تقاضوں کے مطابق قرآن مجید کی تشریح و توضیح کا دروازہ کھلا رہے گا۔

تفصیل

وضاحت کرنے کے معنی میں ہے، فقہ اسلامی میں یہ لفظ اجمال کے مقابلہ میں آتا ہے۔
(بمحل احکام کی وضاحت اور تفصیل کی کیا صورتیں ہیں؟ وہ لفظ "بیان" کے تحت گزر چکی ہیں۔)

بچوں کا بوسہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم چھوٹے بچوں کے بوسے لیا کرتے تھے، ایک دفعہ آپ ﷺ نے حضرت حسن ﷺ کا بوسہ لیا تو اقرع بن حابس ﷺ وہیں پر موجود تھے، انہوں نے کہا کہ میرے تو دس بچے ہیں، مگر کبھی کسی کا بوسہ نہیں لیا، آپ ﷺ نے ان کو تعجب سے دیکھا اور فرمایا کہ جو رحم نہیں کرتا اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی رحم کا معاملہ نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

تحدید کی جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو قرآن باز بچہ اطفال بن کر رہ جائے گا، اس کے لئے جن علوم میں بصیرت درکار ہے، کتب تفسیر اور اصول تفسیر میں ان کو وضاحت سے ذکر کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں کچھ علوم تو وہ ہیں جن کا تعلق عربی زبان سے ہے اور وہ یہ ہیں: نحو، صرف، معانی، بدیع اور خود لغت اور کچھ علوم وہ ہیں جو اسلام سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں اور وہ ہیں: کلام، جس میں اعتقادات اور باری تعالیٰ کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، حدیث: جن کے ذریعہ آیات کے سبب نزول اور نسخ و منسوخ وغیرہ کا علم ہوتا ہے، اصول فقہ: جس کے ذریعہ آیات قرآنی سے اخذ معانی کے قواعد بتائے جاتے ہیں، قرأت: جو قرآن مجید کے طرز ادا اور الفاظ میں بعض جگہ واقع ہونے والے قراء کے اختلاف کو واضح کرتا ہے، تقویٰ، تورع اور خوف خداوندی کے علاوہ ان نو وسیع الاطراف علوم و فنون میں دستگاہی اور بصیرت کے بعد ہی اہل علم نے کسی شخص کو اس بات کا حق دیا ہے کہ وہ قرآن مجید کی تفسیر کرے، سلف صالحین نے قرآن مجید کی تفسیر کا حق دینے میں جو احتیاط برتی ہے وہ عین مناسب اور موضوع کی نزاکت، نیز قرآن مجید کی عظمت اور اس کی علمی اور فکری گہرائی اور گیرائی کا تقاضا ہے، بعد کے ادوار میں جن علماء نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، ان میں خال خال ہی ایسی شخصیتیں ہیں، جن کو ان تمام علوم کا جامع اور حامل سمجھا جاسکے، اردو زبان میں شاید ہی کوئی صاحب علم ہو جو ان کڑی شرطوں پر پورا اترتا ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی شرطیں قرآن مجید کی طبع زاد تفسیروں کے لئے ہیں، اور صدیوں سے تفسیر کے

(۱) بخاری عن ابی ہریرۃ ۸۸۷۲، باب وحمة الولد لتقبلہ ومعانقہ

ایک دفعہ کوئی بچہ لایا گیا تو آپ ﷺ نے بوسہ لیا اور فرمایا کہ ان کی محبت آدمی کو بخیل اور بزدل بنادیتی ہے، اور یہ بچے ریحان جنت میں سے ہیں۔ (۱)

بالغوں کا حکم

بڑوں کے بوسے کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ غیر محرم مرد و عورت کے لئے تو ایک دوسرے کا بوسنا جائز ہے ہی، ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کا یا ایک عورت کے لئے دوسری عورت کا بوسہ لینا بھی عام حالات میں درست نہیں ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ ایک دوست اپنے دوست یا بھائی سے ملے تو کیا اس کے لئے جھکے، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، پھر پوچھا کہ کیا اس سے چمٹے اور بوسہ لے؟ تو آپ ﷺ نے اس سے بھی منع فرمایا، پھر ہاتھ پکڑنے اور مصافحہ کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی۔ (۲)

چنانچہ اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام حالات میں اس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

”معانقہ اور بوسہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ایک شخص کے لئے دوسرے شخص کا چہرہ یا ہاتھ یا کسی حصہ جسم کا بوسہ لینا مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔“ (۳)

البتہ جہاں شہوت کا کوئی اندیشہ نہ ہو وہاں گنجائش ہے،

چنانچہ ایک دفعہ باہر سے حضرت زید بن حارثہؓ کی مدینہ واپسی پر فرط مسرت میں آپ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا اور بوسہ دیا۔ (۴) اسی طرح وفد عبدالقیس آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو شرکاء وفد نے آپ ﷺ کے دست و پائے مبارک کا بوسہ لیا۔ (۵)

اسی طرح محرم بالغ رشتہ داروں کا بوسہ لینا بھی اس وقت جائز نہ ہوگا، جب شہوت کا اندیشہ یا احتمال ہو، ہاں، جہاں اس کا کوئی احتمال نہ ہوگا وہاں اجازت ہوگی، چنانچہ آنحضور ﷺ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا اور حضرت فاطمہؓ حضور اکرم ﷺ کا بوسہ لیا کرتی تھیں۔ (۶) ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بخارتھا، حضرت ابوبکرؓ باہر سے آئے، آکر مزاج پرسی کی اور صاحبزادی کے رخسار کا بوسہ لیا۔ (۷)

بیوی کا بوسہ اور نقض وضوء کا مسئلہ

بیوی کا بوسہ نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ مستحب اور بہتر ہے، رسول اللہ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کا بوسہ لیا کرتے تھے، (۸) آپ ﷺ روزہ کی حالت میں بھی بیوی کا بوسہ لیتے تھے، (۹) اس سے معلوم ہوا کہ اس کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بیوی کا بوسہ لینے سے وضوء ٹوٹتا ہے، یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً عورت کا بوسہ لینا ناقض وضوء ہے، امام مالکؒ کے یہاں اس وقت ہے، جب اس

(۲) ترمذی عن النسائی ۱۰۴/۲، باب ما جاء في المعانقة

(۳) ابو داؤد: ۷۰۹۶، باب قبلة الرجل

(۴) بدائع الصنائع: ۱۲/۵، کتاب الاستحسان

(۵) ابو داؤد: ۷۰۹۴، باب قبلة الحد

(۶) ابن قیم: زاد المعاد: ۳۸۱، ہدایہ فی النکاح و معاشرته مع اہله

(۱) ابو داؤد: ۷۰۸۲، باب فی قبلة الرجل ولده

(۲) ترمذی، عن عائشة، بدائع: ۱۲/۵، کتاب الاستحسان

(۳) ابو داؤد، عن عائشة: ۷۰۹۲، باب قبلة الرجل

(۴) ابو داؤد عن البراء: ۷۰۹۴، باب قبلة الحد

(۵) ابن قیم: زاد المعاد: ۳۸۱، ہدایہ فی النکاح و معاشرته مع اہله

سے لذت اندوز ہو، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بیوی کا بوسہ ناقض وضو نہیں ہے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم ﷺ بعض ازواج مطہرات کا بوسہ لیتے تھے، اور پھر وضو کے بغیر نماز ادا فرماتے تھے، (۱) اس سے احناف کی تائید ہوتی ہے۔

بوسہ سے حرمت مصاہرت

”مصاہرت“ سسرالی رشتہ کو کہتے ہیں، نکاح کے بعد بیوی کی وجہ سے اس کا خاندان، یعنی اس کا پورا دادیہالی اور نانہالی سلسلہ حرام ہو جاتا ہے، اسی کو ”حرمت مصاہرت“ کہتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں نکاح کے علاوہ زنا سے اور نہ صرف زنا سے، بلکہ کسی لڑکی کا شہوت کے ساتھ بوسہ لینے کی وجہ سے بھی یہ حرمت پیدا ہو جاتی ہے، (۲) مثلاً اگر زید نے بلا نکاح بھی نینب کا بوسہ لیا تو نینب کی ماں، دادی، نانی اور بیٹی وغیرہ زید کے لئے حرام ہو جائے گی، جمہور فقہاء کو اس مسئلہ میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کی رائے سے اختلاف ہے۔

(تفصیل کے لئے خود لفظ ”مصاہرت“ دیکھا جائے)

(اذان کے وقت انگوٹھوں کا بوسہ لینا شرعاً کیسا ہے؟)

جلد اول میں ”اسلام“ کے ذیل میں اس پر گفتگو

ہو چکی ہے۔

تقریر

کسی بات کو اس قدر واضح کر دینا کہ اس میں معنی مجازی مراد لینے، یا اس عام حکم کے کسی خاص فرد کا ارادہ کرنے کی کوئی گنجائش اور احتمال باقی نہ رہے، اسی کو اصول فقہ کی اصطلاح

میں، بیان تقریر کہتے ہیں۔

مثلاً قرآن مجید نے حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں سے سجدہ کرانے کا ذکر کرتے ہوئے کہا: **فَسَجِدْ لِلْمَلَائِكَةِ كُلِّهِمْ اٰجِعُونَ**۔ (ص: ۷۳) تمام کے تمام فرشتوں نے سجدہ کیا، یہاں ”ملائکہ“ کا لفظ ہی کافی تھا، اس لئے کہ وہ قاعدہ کے لحاظ سے ”جمع“ ہے اور اس طرح وہ سبھی فرشتوں کو شامل ہے، مگر پھر بھی یہ سوچنے کی گنجائش تھی کہ شاید فرشتوں کی ایک جماعت نے سجدہ کیا ہو، سمجھوں نے نہ کیا ہو، قرآن نے ”کُلِّهِمْ اٰجِعُونَ“ کے لفظ سے اس قسم کے احتمالات کی جڑ کاٹ دی، اور وضاحت کر دی کہ یہ بات تمام فرشتوں کے سلسلے میں ہے، اس سے کسی ایک جماعت کی تخصیص صحیح نہیں۔

یا جیسے قرآن نے اپنی قدرت اور رزاقیت کے اظہار کے طور پر پرندوں کا ذکر کیا اور کہا: ”طَائِرٌ بِطَيْرٍ بِجَنَاحِهِ“ (انعام: ۳۸) طائر کے معنی اڑنے والے کے ہیں، تیز چلنے کو بھی مجازاً اور ازراہ مبالغہ ”اڑنا“ کہہ دیا جاتا ہے، اس لئے ”طائر“ کی یہ تشریح ممکن تھی کہ اس سے کوئی ایسی خلقت مراد ہے، جو تیز رو ہو، مگر قرآن نے آگے ”بَطِيرٌ بِجَنَاحِهِ“ (جو اپنے پروں سے اڑتی ہے) کہہ کر اس مجازی معنی کے لئے کوئی جگہ نہیں چھوڑی اور یہ بات متعین ہو گئی کہ اس سے مراد حقیقی پرندے ہیں، بیان تفسیر کی طرح یہ بیان بھی اصل حکم سے مؤخر ہو سکتا ہے۔ (۳)

تفسیر

”تفسیر“ کے معنی بال کاٹنے کے ہیں۔

(۱) ابوداؤد ۲۴/۱، ترمذی ۲۵/۱، باب ترک الوضوء من القبلة (۲) الہدایہ ۲۸۹/۲، اصل فی المحرمات

(۳) نور الانوار: ۲۱

حج و عمرہ کے بعد جب احرام کھولا جائے، تو اس کے اظہار کے طور پر بال موٹہ ایسا تراشا جاتا ہے، بال موٹہ نے کو "تحلیق" اور تراشنے و چھوٹا کرنے کو "تقصیر" کہتے ہیں، دونوں ہی صورتیں درست اور جائز ہیں، جیسا کہ خود قرآن مجید نے ان کا ذکر کیا ہے، مگر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ "حلق" افضل ہے۔ (۱) بال ایک انگل، یعنی انگلی کے پور کے برابر تراشا جائے، پورے سر کا تراشنا بہتر ہے، اور چوتھائی سر کا تراشنا واجب ہے۔ (۲)

بال کتروانے سے متعلق چند ضروری احکام درج کئے جاتے ہیں:

- ❖ سر کا بل کترواتے ہوئے قبلہ رخ بیٹھے، اپنی داہنی جانب سے کترانا شروع کرے۔
- ❖ چوتھائی سر کا بال منڈوانا، یا کتروانا واجب ہے، محرم اس کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔
- ❖ تمام سر کا بال کٹانا یا منڈانا مستحب ہے، البتہ منڈانا کٹانے سے افضل ہے۔
- ❖ حلال ہوتے وقت محرم اپنا یا کسی دوسرے شخص کا (خواہ وہ محرم ہو) سر موٹہ سکتا ہے، اس سے دم یا جزاء واجب نہ ہوگی۔

❖ یہ ضروری ہے کہ بال حرم ہی میں ۱۰/۱۵ ذی الحجہ سے ۱۲/۱۵ ذی الحجہ کے درمیان دن یا رات میں کتروائے جائیں، اگر حرم میں بال نہیں کتروایا تو وہ حلال تو ہو جائے گا، لیکن

دم واجب ہوگا۔

- ❖ بال منڈانے، یا کتروانے کا وقت دسویں کی صبح صادق سے لے کر بارہویں کے غروب آفتاب تک رہتا ہے۔
- ❖ بال منڈانے یا کتروانے کے بعد وہ تمام امور جائز ہو جاتے ہیں، جو احرام میں آنے کی وجہ سے حرام ہو گئے تھے، مثلاً خوشبو لگانا، سلا ہوا کپڑا پہننا، شکار وغیرہ، تاہم بیوی سے قربت اور تقبیل وغیرہ جائز نہیں ہوتے، یہ طواف زیارت کے بعد ہی جائز ہوتا ہے۔

عام حالات میں بال موٹہ نے اور تراشنے کا کیا حکم ہے؟ ان کی تفصیلات "شعر" کے تحت مذکور ہوں گی، واللہ الموفق۔

تقلید

تقلید لغت میں قلابہ ڈالنے کو کہتے ہیں، اسی لئے اُوفت کے گلے میں قربانی کے لئے جو علامتی شی ڈالی جائے اس کو بھی "تقلید" ہی کہا جاتا ہے، فرزدق کا شعر ہے۔ (۱)

حلفت برب كعبة والمصلی
واعناق الهدی مقلدات

فقہ کی اصطلاح میں تقلید کو تقلید اس لئے کہا جاتا ہے کہ تقلید کے ذریعہ ایک شخص اپنے گلے میں دوسرے کی رائے اور فکر کا قلابہ ڈال لیتا ہے: "كان هذا المنبع جعل قول الغير وفعله قلابة في عنقه". (۲)

تقلید کی تعریف فقہاء نے مختلف الفاظ میں کی ہے، علامہ

(۱) مشکوٰۃ عن ابن عمر ۲۳۲/۱، باب الحلق، متفق علیہ، خلاصۃ الفتاویٰ ۱/۲۸۰، اعمال الحج

(۲) تاج العروس ۴/۵۵۶

(۲) درمختار: ۱۷۳، باب الحج ۱: کلکۃ ۱۲۶۳ھ

(۳) التعریفات للحرجانی: ۹۰

تقال کہتے ہیں کہ کہنے والے کی بات کو قبول کر لینا یہ جانے بغیر کہ وہ کہاں سے کہہ رہا ہے، قول القائل وانت لا تعلم من این قالہ (۱) شیخ ابو حامد اور استاذ ابو منصور کا بیان ہے کہ دلیل و حجت کے بغیر کسی کے قول کو تسلیم کر لینا "تقلید" ہے، قبول القول من غیر حجة تظہر علی قول (۲) بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ دلیل جانے بغیر دوسرے کے قول کو قبول کر لینا اور کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے میں دوسرے کی نقل کرنے کا نام تقلید ہے، (۳) بعض حضرات نے جن کا رجحان تقلید کے قبول نہ کرنے کا ہے، انہوں نے تقلید کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ناقابل حجت شخص کی رائے کو بلا حجت مان لینے کا نام ہے: هو قبول رای من لا تقوم بہا الحجة بلا حجة (۴) علامہ آمدی نے لکھا ہے کہ تقلید کسی حجت ملزمہ کے بغیر دوسرے کی بات کو مان لینے کا نام ہے: العمل بقول الغير من غیر حجة ملزمة (۵) سید شریف جرجانی اور قاضی عبدالنبی احمد گری نے تقلید کی تعریف میں مقلد کے منشاء کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے، کہ ایک شخص کا دوسرے کے قول یا فعل کو دلیل اور حجت کی طلب و تحقیق کے بغیر یہ حسن ظن رکھتے ہوئے قبول کر لینا کہ وہ حق پر ہوگا، تقلید ہے۔ (۶) علامہ ابن ہمام نے تقلید کی سب سے جامع تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ تقلید اس شخص کی بات کو دلیل

و حجت طلب کئے بغیر مان لینے کا نام ہے، جس کی رائے بذات خود حجت شرعی نہیں ہے، التقليد العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج بلا حجة فیہا، اس طرح رسول اللہ ﷺ کے قول اور اجماع پر عمل تقلید نہیں ہوگا کہ یہ دونوں خود حجت شرعی ہیں، اسی طرح عام شخص کا مفتی کی طرف رجوع کرنا اور قاضی کا گواہوں کی گواہی تسلیم کر لینا تقلید میں داخل نہیں ہے، کیونکہ قاضی کے لئے گواہی پر فیصلہ اور عالم لوگوں کا مفتی کی طرف رجوع کرنا اجماع سے ثابت ہے، یہاں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اصحاب علم (جو احکام اور ان کے دلائل سے واقف ہوں) کا کسی مجتہد کی اتباع کرنا کیوں کر تقلید کہلا سکتا ہے، جب کہ وہ مجتہد کے ماخذ اور اس کے دلائل سے واقف ہوتا ہے، علامہ امیر بادشاہ خراسانی نے اس کا جواب دیا ہے کہ عام اہل علم کا دلائل کی معرفت اور واقفیت حقیقی معنوں میں دلائل سے واقفیت اور علم کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ دلائل کی معرفت اور اس کا مکمل علم نیز اس پر وسیع نظر اور اس کا مخالف دلیل کے مقابلہ رائج ہونا، یا اس سے محفوظ ہونا مجتہد ہی جان سکتا ہے۔ (۷)

پس تقلید کی ان تمام تعریفات اور تشریحات سے یہ واضح ہے کہ کوئی شخص جو خود اجتہاد پر قادر نہ ہو، یا قادر ہو، لیکن اجتہاد نہ کر سکا ہو، وہ اس حسن ظن کے ساتھ دوسرے مجتہد کی رائے کو

(۲) حوالہ سابق

(۱) ارشاد المحول ۲۶۵۰

(۳) اصول الفقہ الاسلامی ۱۱۲/۳، نیز خضریٰ بک کا بیان ہے "التقلید هو قبول قول بلا حجة، اصول الفقہ ۳۸۰، میں تعریف ابن حلیب سے نقل کی گئی ہے، تیسیر التحریر ۳۲۳، شیخ حر جانی نے لکھا ہے عبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دلیل، التعریفات ۹۰

(۵) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۲۲۷/۳

(۴) ارشاد المحول ۱۶۵ حصول المامول ۱۰۷

(۶) اتباع الانسان غیرہ فیما بقول بقول او فعل معتقداً الحقیقة فیہ من غیر نظر وتامل فی الدلیل، دستور العلماء ۳۳۰۱، التعریفات للبحر حاشی ۹۰

(۷) تیسیر التحریر: ۲۳۲/۳-۲۳۱

قبول کر لے کہ اپنے علم و تقویٰ کی وجہ سے یہ صحیح نتیجہ پر پہونچا ہوگا اور اس کی رائے درست ہوگی، اسی کا نام ”تقلید“ ہے۔

تقلید کا حکم

جو لوگ تقلید کے قائل ہیں، وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تقلید علم و یقین کا قاعدہ نہیں دیتا، ظن اور گمان غالب ہی اس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جو شخص کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرتا ہے، وہ اس کی رائے کے صحیح ہونے کا محض غالب گمان ہی رکھتا ہے اور اس احتمال کو تسلیم کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس نے جس رائے کو درست سمجھا ہے وہ غلط ہو اور اس کی مخالف رائے صحیح ہو، علامہ ابن ہمامؒ نے اعتقادی احکام میں تقلید کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

(ولا يحصل العلم به بالتقليد) . (۱)

نیز خضریٰ کا بیان ہے :

ولیس من طرف العلم لا فی الاصول ولا فی

المفروع . (۲)

یہیں سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ صرف عملی اور فروعی احکام میں تقلید جائز ہے، یا اعتقادی اور اصولی احکام میں بھی تقلید کی گنجائش ہے؟ اہل علم کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ابوالحسن اشعریؒ، معتزلہ اور بہت سے متکلمین نے اعتقادی مسائل میں تقلید کو صحیح نہیں مانا ہے (۳) یہاں تک کہ اگر کوئی شخص

دلائل کی روشنی میں خدا کی ذات و صفات کی معرفت حاصل نہ کر سکے تو وہ مومن کا نام پانے کا مستحق نہیں (۴) آمدی نے اسی کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے (۵) بعض حضرات نے اصولی اور اعتقادی احکام میں بھی تقلید کو جائز اور درست قرار دیا ہے، یہ رائے عبید اللہ بن حسن عسکریؒ، حشوہ اور تعلیمیہ کی ہے (۶) جب کہ علماء حدیث کی ایک جماعت نے اعتقادی مسائل میں غور و فکر کو حرام قرار دیا ہے اور اس شعبہ میں بھی تقلید کو واجب قرار دیا ہے، حیرت ہے کہ زرکشی نے ائمہ اربعہ کی طرف اس کی نسبت کر دی ہے، (۷) اس سلسلہ میں سب سے متوازن رائے وہ ہے جو علامہ ابن ہمام نے نقل کی ہے کہ جو لوگ تقلید ایمان و عقیدہ رکھتے ہوں اور انھوں نے خود اس پر غور کرنے کی کوشش نہ کی ہو، وہ مومن تو ہوں گے لیکن تدبیر نہ کرنے اور حق و راستی کی تحقیق سے کوتاہی برتنے کی وجہ سے گنہگار ہوں گے، علامہ ابن ہمام کے الفاظ میں:

صححنا ایمان المقلد وان المنا .

ہم نے مقلد کے ایمان کو صحیح قرار دیا ہے اگرچہ ہم نے اسے گنہگار قرار دیا ہے۔

امیر بادشاہ کی روایت کے مطابق یہی ائمہ اربعہ، امام اوزاعی، سفیان ثوری اور اکثر متکلمین کی رائے ہے اور امام رازی، آمدی اور ابن حاجب وغیرہ سب یہی کہتے ہیں کہ اعتقادات

(۲) اصول الفقہ : ۳۸۰

(۱) تیسیر التحریر : ۲۳۳/۴

(۳) دستور العلماء : ۳۳۱/۱

(۴) لا یتحقق اسم المومن والابعد عرفان الادلة وهو ملتبس الاشعری تیسیر التحریر : ۳۳۳/۴

(۶) حوالہ سابق

(۵) الاحکام : ۲۲۹/۳

(۷) تیسیر التحریر : ۳۳۷/۴

میں غور و فکر کے ذریعہ خود تحقیق کرنی ہے۔ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ اصحاب علم کے لئے تو اس طرح کا تدبیر واجب قرار دینا صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن عام لوگوں کو اس کا مکلف قرار دینا تکلیف والا یطابق کے قبیل سے ہے کیوں کہ بقول علامہ ابواسحاق کے استدلال اور دلائل کا سمجھنا مقصود نہیں ہے، بلکہ خدا و رسول کے حکم کی طرف رجوع کرنا اور ان پر یقین کرنا اصل مقصود اور دین کی روح ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک عامی اور جاہل کا یقین معقولات کے عالم سے بڑھ کر ہوتا ہے، (۲) اسی لئے قشری اور ابو محمد جوینی وغیرہ نے امام اشعری کی طرف اس نسبت کو غلط قرار دیا کہ تقلید ایمان لانا کافی نہیں، (۳) بالخصوص متکلمین کے استدلال کا جو طریقہ ہے اس طریق پر ایمانیات پر غور کرنے اور حق تک پہنچنے کو واجب قرار دیا جاتا تو قطعاً قرین قیاس نہیں ہے، علامہ ابن سمعانی نے بہت صحیح لکھا ہے:

اننا لنكر ايجاب التوصل الى العقائد في
الاصول بالطريق الذي التعدوه وساموا به
الخلق وزعموا ان من لم يعرف ذلك لم
يعرف الله تعالى ثم اداهم ذلك الى تكفير
العوام اجمع وهذا هو الخطأ الشنوء والداء
المضال وذا كان السواد الأعظم هو العوام
وبهم قوام الدين وعليهم مدار رضى الاسلام
ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع
المائة الألف من يقوم بالشرائط التي يعتبرون
الا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لا يبلغ

عدد العشرة . (۴)

ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ عقائد و اصول تک اس طریق سے پہنچا جائے جس کے قواعد ان حضرات نے وضع کئے ہیں جن کے ذریعہ متکلمین نے خلق پر اپنی برتری قائم کی ہے اور ان کا گمان ہے کہ جس نے اس طرح معرفت حاصل نہ کی اس کو معرفت خداوندی نصیب نہ ہو سکی، پھر یہی خیال ہے جس نے ان کو تمام عوام کی تکفیر پر اکسایا ہے، یہ ایک بدترین طریقہ اور بیماری ہے، جب کہ امت کا سواد اعظم عوام ہی ہیں، انھیں سے دین کا بقاء ہے اور وہی ہیں جو اسلام کی چکی کا مدار ہیں، شاید ایسے شہر میں جس کی آبادی ایک لاکھ ہو چند افراد بلکہ شاید دس آدمی بھی اس شرط پر پورے نہ آتے جن کا یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں۔

البتہ کس درجہ کا تقلیدی ایمان معتبر ہوگا اور ایمان میں کس درجہ کی تقلید کرنا درست ہوگی؟ اس میں مولانا عبدالنبی احمد گری نے بڑی اچھی بات لکھی ہے:

”اگر کوئی شخص کلمہ توحید پڑھے اور اس سے پوچھا جائے تم نے کیا پڑھا ہے اور وہ جواب دے کہ میں نے مسلمانوں کو اسی طرح پڑھتے ہوئے دیکھا اور اس کی وجہ سے وہ خدا کی نگاہ میں مسلمان قرار پاتے ہیں، اس لئے میں نے بھی یہ کلمہ پڑھ لیا، تاکہ میں مسلمان ہو جاؤں تو اس طرح کا تقلیدی ایمان مومن ہونے کے لئے کافی ہوگا، اور اگر وہ جواب دے کہ چونکہ مسلمان یہ کلمہ پڑھتے ہیں، اس لئے ہم نے بھی پڑھ دیا، ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو ایسا شخص کلمہ پڑھنے کی وجہ سے مسلمان

(۲) ارشاد الفحول: ۲۶۶

(۳) حوالہ سابق

(۱) تیسیر التحرير: ۳۴۷/۳

(۳) حوالہ سابق: ۳۶۷

نہیں کہا سکتا۔“

مولانا احمد نگری نے پہلی صورت کو تقلید صحیح اور دوسری صورت کو تقلید فاسد سے تعبیر کیا ہے۔ (۱)

تقلید - ایک ضرورت

فقہی احکام اپنے دلائل کے اعتبار سے پانچ قسم کے ہیں:

۱۔ جو ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہو اور اس کے الفاظ غیر مبہم طور پر اپنی مراد پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً: ”حرمت علیکم امہاتکم“ یہ آیت قرآنی ہے، جو نہایت یقینی اور غیر مشکوک ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے، اور اپنے مفہوم میں بے غبار ہے کہ ”ماں“ سے نکاح کرنا جائز نہیں، ایسے احکام کو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة کہا جاتا ہے۔

۲۔ جن کا ذریعہ ثبوت یقینی ہو، لیکن وہ اپنا مفہوم بتلانے میں بالکل واضح اور غیر مبہم نہ ہو، مثلاً قرآن مجید نے عدت کو ”ثلاثة قرو“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، ”قرو“ کے معنی عربی میں حیض کے بھی ہیں اور ”طہر“ کے بھی، اس طرح یہ قطعی الثبوت تو ہے، لیکن ”ظنی الدلالة“ ہے۔

۳۔ جن کا ذریعہ ثبوت یقینی اور غیر مشکوک نہ ہو لیکن اس کا مفہوم بالکل واضح ہو، مثلاً حدیث میں ہے کہ بغیر پاکی کے قرآن نہ چھوا جائے ”لا یمسہ الا طاهر“ چونکہ یہ خبر واحد ہے جو قطعی نہیں ہوتی، اس لئے ظنی الثبوت ہے، لیکن اپنے مفہوم میں واضح ہونے کی وجہ سے ”قطعی الدلالة“ ہے۔

۴۔ جن کا ذریعہ ثبوت بھی غیر یقینی ہو اور وہ اپنے مقصود اور مفہوم کے اظہار میں بھی مبہم ہو، جیسے ”تحريمها التکبير“ کہ نماز کا تحریم تکبیر ہے، خبر واحد ہونے کی وجہ سے اس کا ذریعہ ثبوت یقینی نہیں ہے، دوسری طرف ”تکبیر“ سے ”اللہ اکبر“ بھی مراد ہو سکتا ہے اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ مطلقاً اللہ کی کبریائی بیان کرنا مقصود ہے، چاہے اس کے لئے ”اللہ اکبر“ کہا جائے یا کوئی اور جملہ، ایسے احکام ”ظنی الثبوت“ اور ”ظنی الدلالة“ ہیں۔

۵۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ ایسی دلیلیں جن کا ذریعہ ثبوت یقینی یا غیر یقینی ہو اور مفہوم بھی واضح اور بے غبار ہو، لیکن بظاہر وہ ایک دوسرے سے متعارض ہوں، مثلاً قرآن مجید کا ارشاد ہے: ”انکحوا الا یامی منکم“ (سورہ نور: ۳۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں خود اپنا نکاح کرنے کی مجاز نہیں ہیں، جب ہی تو ان کے اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بے شوہر عورتوں کا عقد کریں۔ دوسری طرف فرمایا گیا: لا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن (البقرہ: ۲۳۲) (ان کو منع نہ کرو کہ اپنے شوہر سے نکاح کر لیں) یہاں نکاح کرنے کی نسبت خود عورتوں کی طرف سے کی گئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود اپنا نکاح کر سکتی ہیں ایسی صورتوں میں بھی ظاہری تعارض کی وجہ سے احکام ظنی ہو جاتے ہیں اور قطعی باقی نہیں رہتے۔

غور کیا جائے تو ان میں سے پہلی صورت ایسی ہے کہ اس میں نہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، نہ اجتہاد کی ضرورت ہے

اور نہ تقلید درکار ہے، اس کے بعد بقیہ چار صورتیں — کیا کثر عملی اور فروعی احکام اسی نوع کے ہیں — میں اجتہاد و استنباط ضروری ہے، جس میں مجتہد کو خاص طور پر تین کام کرنے ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جن ذرائع سے یہ احکام ہم تک پہنچے ہیں وہ یقینی ہیں یا اس میں غلطی کا امکان بھی ہے؟ کتب حدیث کا ذخیرہ اور اسماء و جال کا پورا فن اسی مقصد کے لئے وجود میں آیا ہے۔ دوسرے ان دلائل کے ذریعہ ہم نے جو مفہوم سمجھا ہے، عربی زبان، قواعد اور اصول استنباط کی رو سے یہ کس حد تک صحیح ہے؟ عربی لغت، نحو، صرف، معانی و بیان کے قواعد تو اس کے لئے ضروری ہیں ہی، یہ بھی ضروری ہے کہ اصول فقہ پر بھی اس کی وسیع اور گہری نظر ہو۔ تیسرے دو متعارض دلائل ہیں تو تاریخی اعتبار سے تقدم اور تاخر کی تحقیق کرے اور یہ نہ ہو سکے تو ایسی تطبیق و توفیق پیدا کرے اور دونوں کے ایسے محل متعین کرے کہ تعارض ختم ہو جائے، ورنہ پھر حدیث و فقہ کے اصول کو سامنے رکھ کر ایک کو ترجیح دے اور دوسرے کو ترک کر دے، ان تین امور کے علاوہ چوتھی چیز جو اس کے لئے نہایت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شریعت کے مجموعی مزاج و مذاق اور اس کی روح سے آشنا ہو، اس کے لئے فقہی کلیات پر نظر کا ہونا ناگزیر ہے، جو ”قواعد فقہ“ اور ”ضوابط“ کے نام سے مستقل فن کی صورت معرض وجود میں آچکا ہے۔

اب ایک صورت تو یہ ہے کہ کچھ لوگ اس نوع کے مسائل میں اجتہاد کا فریضہ انجام دیں اور اپنی قوت استدلال سے کام لے کر ان کا حل تلاش کریں اور دوسرے لوگ جو علم و فہم کے

اعتبار سے اپنے آپ کو اس سے قاصر پاتے ہوں اس حسن ظن کے ساتھ ان کی تحقیق پر تکیہ کریں کہ انہوں نے صحیح طور پر احکام کو سمجھا ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر شخص کو اس بات کا مکلف کیا جائے کہ وہ خود اس کا اجتہاد کو انجام دے — ہر صاحب انصاف کہے گا کہ یہ دوسری صورت انسان پر ایک ایسی مشقت کا بار رکھتا ہے جو اس کے لئے ناقابل برداشت بھی ہے اور اس سے زیغ و ضلال کا ایسا دروازہ کھلے گا کہ جس کا سد باب کسی طور ممکن نہ ہوگا، جب کہ پہلی صورت میں عام انسانوں کے لئے عافیت بھی ہے اور گمراہی کا امکان کم یا بالکل نہیں ہے، اس پہلی صورت کا نام جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ”تقلید“ ہے۔

اسی لئے علماء نے ان لوگوں کو جو اجتہاد کی اہلیت نہ رکھتے ہوں ”تقلید“ کو واجب قرار دیا ہے، آمدی کہتے ہیں:

العامی ومن لبس له اہلیۃ الاجتہاد و ان کان
محصلًا لبعض العلوم المعبرۃ فی الاجتہاد
بلزمہ اتباع قول المجتہدین والاعخذ بفتواہ
عند المحققین من الاصولیین (۱)

علامہ ابن ہمام کا بیان ہے:

(غیر المجتہد المطلق بلزمہ) عند الجمهور
(التقلید) (۲)

تقلید کے وجوب کے لئے عام طور پر آیات و روایات کے ذریعہ استدلال کیا جاتا ہے، جن میں اہل علم سے دریافت کرنے اور اصحاب رائے کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح اجماع سے بھی تقلید کو ثابت کیا گیا ہے، اس لئے کہ قرون

در حقیقت ایسا نہیں ہے، ہم مجتہدین کو ”شارح“ کا درجہ دیتے ہیں اور کتاب وسنت کی انہوں نے جو تشریح کی ہے اس پر اعتماد کرتے ہیں، اس کو ائمہ کو ”شارح“ قرار دینے کے مرادف قرار دینا غیر حقیقت پسندانہ اور بعید از انصاف ہے۔

تقلید شخصی

اب تک تقلید کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا تعلق ”تقلید مطلق“ سے تھا، جس میں مقلد کسی ایک فقیہ یا آج کی طرح کسی ایک دبستان فقہ کا پابند نہ ہو بلکہ تقلید کرتا ہو، لیکن مختلف احکام میں مختلف افراد و اشخاص کی — دوسری صورت تقلید کی وہ ہے، جس کو ”تقلید شخصی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی کسی امام فقہ یا دبستان فقہ کا التزام اور تمام احکام میں اس کے اجتہادات کو قبول کرنے اور اس کی تشریحات پر عمل کرنے کا اہتمام، ابن ہمام نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک تقلید شخصی واجب ہے۔

ثم جمهور العلماء على انه لا يلزم على المقلد

التمسك بمذهب والاخذ بهر خصه وعزائمہ. (۳)

آمدی کہتے ہیں:

ان التزامه لمذهب معين غير ملزم له. (۴)

اسی کو ابن برہان اور امام نووی وغیرہ نے ترجیح دیا ہے (۵) اسی لئے فقہاء کے یہاں عام طور پر تقلید شخصی کے لئے محض ”جائز ہونے“ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، واجب نہیں کہا گیا ہے،

خیر میں عام لوگوں کے اہل علم سے استفتاء کرنے اور ان کے فتویٰ پر عمل کرنے کا معمول تھا، اس پر کوئی تکیر نہیں کی جاتی تھی، (۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان امور کے علاوہ تقلید کے واجب ہونے کی ایک اہم ترین دلیل عام لوگوں کا تقلید پر مجبور ہونا، تقلید سے ممانعت میں تکلیف مالا یطاق کا لازم آنا اور ہوا پرستی کے سد باب کے لئے اس کا ضروری ہونا ہے۔

بعض حضرات نے تقلید سے انکار کیا ہے، بلکہ اس کو ایک درجہ کا شرک قرار دیا ہے اور مقلدین کو: اتخذوا احبارہم و رہبانہم اربابا من دون اللہ“ کا مصداق قرار دیا ہے، تقلید اور انکار پر جن لوگوں نے لکھا ہے ان میں ابن حزم اور ابن قیم خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، مگر میرا خیال ہے کہ نفس تقلید کے یہ حضرات بھی منکر نہیں ہیں، بلکہ ابن قیم نے ایک طرف ”تقلید“ سے انکار کیا ہے تو دوسری طرف ”اتباع“ کو تسلیم کیا ہے، (۲) جو حقیقت یہ ہے کہ ”تقلید“ ہی کا دوسرا نام ہے۔

ان منکرین نے یا تو ”تقلید شخصی“ سے انکار کیا ہے، یا ایسی جامد تقلید سے جس میں صریح و بے غبار نصوص کو اپنے فقہاء کے اقوال کی وجہ سے رد کر دیا جائے، رہ گئی منکرین تقلید کی دلیلیں تو ان کے جواب کے لئے اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ اگر ائمہ و مجتہدین کے ہاتھ میں تحلیل و تحریم کی کلید دیدی جائے اور ان کو شارح کا درجہ دیدیا جائے تو بیشک اس درجہ کی تقلید ائمہ کو ”اربابا من دون اللہ“ کا درجہ دے دینے کے مرادف ہے، لیکن

(۱) الاحکام ۲۳۵/۳-۲۳۴

(۲) اعلام الموقعین : ۱۲۲/۴

(۳) الاحکام ۲۳۳/۴

(۴) لیسیر الصحیر ۲۴۷/۴

(۵) ارشاد الفحول : ۲۷۴

ابن نجیم کا بیان ہے کہ گو آج کی طرح مذاہب مدون ہوں پھر بھی تقلید جائز ہے اور اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال بھی درست ہے۔

يجوز تقليد من شاء من المجتهدين وان دولت

المذاهب كالیوم وله الانتقال من مذهب . (۱)

تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں "تقلید شخصی" بھی واجب ہے، تقلید شخصی کے وجوب پر بعض حضرات نے معقولی طرز سے استدلال کیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ محض "دلیل برائے دلیل" ہے، اسی طرح بعض اہل علم نے عہد صحابہ یا عہد تابعین میں تقلید شخصی کو ثابت کرنا چاہا ہے، مگر میرا خیال ہے کہ یہ بھی محض تکلف ہے، اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ وہ بعض مسائل میں کسی کے تفقہ پر زیادہ اعتماد کرتے تھے وہ بالکل اس طرح کی تقلید نہ تھی جو آج مروج ہے اور جس میں زندگی کے تمام احکام و مسائل میں ایک ہی امام کی پیروی کو ضروری جانا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث سے بھی تقلید شخصی کا ثبوت ممکن نہیں، اور قرون خیر میں ایسی تقلید مروج تھی، کیوں کہ چوتھی صدی تک تقلید شخصی کا ایسا رواج ہی نہیں تھا، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

اعلم ان الناس كانوا قبل الحاة الرابعة غیر

مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد

بعينه . (۲)

نیز یہ کہنا کہ تقلید شخصی پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، بھی قرین انصاف نظر نہیں آتا، اس لئے کہ خود ائمہ مجتہدین نے تو کبھی بھی

تقلید شخصی کا حکم دیا نہیں، بلکہ اس سے روکا ہی ہے، ان کے بعد بھی ہر عہد میں ایسے اہل علم رہے ہیں جو شخصی تقلید کے منکر رہے ہیں، اس لئے اس پر اجماع قرار دینا مشکل ہے۔

البتہ موجودہ حالات میں اگر شخصی تقلید کو ضروری قرار نہ دیا جائے تو علوم اسلامی سے دوری، ورع و تقویٰ کی کمی اور سیاسی تاثر وہ امور ہیں کہ دین میں زبردست فتنہ اور ہوس پرستی کو کوئی طاقت روک نہ سکے گی، مثلاً احناف کے یہاں انگوری شراب کے علاوہ دوسری شراب اتنی پی لی جائے کہ نشہ پیدا نہ ہو حلال ہے، مالکیہ کی طرف بیوی سے غیر فطری طریق پر وطی اور متعہ کا جواز منسوب ہے، بعض علماء حجاز نے آلات لہو کو سننے کی اجازت دی ہے، بعضوں نے نقد خرید و فروخت ہو تو کم و بیش کر کے سونا فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، کسی نے بلا عذر جمع بین الصلوٰتین کو جائز رکھا ہے، بعض علماء عراق نے روزہ کی حالت میں طلوع صبح کے بعد بھی طلوع آفتاب تک خورد و نوش کو درست قرار دیا ہے، امام شافعی کے یہاں شطرنج جائز ہے اور بعض اہل علم کا خیال ہے کہ نکاح سے قبل منگیتر کا سراپا برہنہ حالت میں دیکھا جاسکتا ہے، اصحاب طواہر کی رائے ہے کہ چھ چیزوں (سونا، چاندی، جو، گیہوں، کھجور اور نمک) کے سوا تمام چیزوں میں سودی، لین و دین درست ہے، یہ اور اس طرح کے فقہاء کے دسیوں تفردات ہیں کہ اگر شخصی تقلید کو ضروری قرار نہ دیا جائے اور مختلف فقہی مذاہب سے خوشہ چینی کی عام اجازت دی جائے تو ہوس پرست اور نفس پرست لوگ "اجتہاد" کی نقاب اوڑھ کر ہر ناگفتنی اور ناکردنی کے لئے اسلام میں جگہ پیدا کر لیں گے،

اس لئے فی زمانہ ضروری ہے کہ عام لوگوں پر کسی ایک فقہ کی تقلید کو ضروری قرار دیا جائے۔

تقلید شخصی کا ائمہ اربعہ میں انحصار

پھر یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ سلف صالحین میں ہم جن فقہاء و مجتہدین کا نام سنتے ہیں ان کی فقہ آج مکمل اور مرتب شکل میں موجود نہیں ہے، ان کی رائے منتشر طور پر مختلف کتابوں میں ملتی ہیں اور وہ بھی اتنی کم ہیں کہ ان کے ذریعہ زندگی کے سو دو سو مسائل و واقعات سے زیادہ پر روشنی نہیں پڑتی، یہی ائمہ اربعہ ام ابو حنیفہ (۸۰-۱۵۰) امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴) امام مالک (۹۳-۱۷۹) امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱) ہیں جن کی فقہ بڑی حد تک مکمل، مرتب اور محفوظ شکل میں ہم تک پہنچی ہے، اس لئے خود بخود یہ تقلید ائمہ اربعہ کی فقہ کے دائرہ میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے، پس اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ انہی فقہاء مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کو ضروری قرار دیا جائے، علامہ ابن ہمام اور ان کی کتاب کے شارح امیر بادشاہ فرماتے ہیں:

(و) بنی (علی هذا) الذی ذکر من اجماع المحققین (ما ذکر بعض المتأخرین) وهو ابن الصلاح (مع تقلید غیر) الاثمة (الاربعة) لا بضابط مذاهبهم وتقلید مسائلهم ولم یدر مثله فی غیرهم الان لانقراض اتباعهم (۱)

اسی اصل پر وہ بات جتنی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ محققین کا اجماع ہے، اور جسے بعض متأخرین جیسے ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی تقلید

درست نہیں کیونکہ انہی کے مذہب منضبط ہیں اور ان کی رائیں لکھی ہوئی ہیں، اب دوسرے فقہاء کی رائیں اس طرح نہیں مل پاتیں۔

یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ رائے محض روایتی علماء کی ہے، بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب جیسے روشن خیال، وسیع النظر اور معتدل عالم کی بھی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں:

منها ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة او من يعتمدونها على جواز تقلیدها الى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الايام التي قصرت فيها الهمم جدا واشربت النفوس الهوى واعجب كل ذي راي براه (۲)

ان باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مذاہب اربعہ جو لکھی ہوئی مدون صورت میں موجود ہیں، پوری امت یا کم از کم امت کے قابل لحاظ طبقہ نے آج تک ان کے جائز ہونے پر اتفاق کیا ہے، ان میں جو مصیبتیں ہیں بالخصوص موجودہ حالات میں جب کہ ہمتیں کوتاہ ہیں، ہوئی پرستی کا دور ہے اور ہر شخص اپنی رائے پر نازاں ہے وہ مخفی نہیں۔

ماضی قریب کے ان اہل علم میں جو مغرب کے میخانہ علم کے مئے نوش بھی تھے، علوم اسلامی پر بھی نظر رکھتے تھے، زمانہ شناس اور زمانہ آگہی میں بھی ممتاز تھے، ایک ممتاز نام شاعر اسلام ڈاکٹر اقبال کا ہے، جو لوگ جدید فکر اور انداز فکر کے نمائندے ہیں وہ بھی ان کو روشن خیال اور باخبر و صاحب نظر تسلیم

کرتے ہیں، وہی اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ زمانہ انحطاط میں اجتہاد کا دروازہ کھولنے سے بہتر ہے کہ پہلوں ہی کے اجتہاد پر قناعت کی جائے۔

اجتہاد اندر زمان انحطاط قوم را برہم ہی پیچہ بساط
اجتہاد عالمان کم نظر افتد اور رفتگان محفوظ تر
کہیں تقلید کو امت کی جمعیت کے قائم رہنے کا مرکز قرار دیتے ہیں:

مضحل گردد چو تقویم حیات ملت از تقلیدی گیرد ثبات
راہ آبار و کایں جمعیت است معنی تقلید ضبط ملت است
اور آزادی افکار کے اس دور میں مسلمانوں کو تشریح دین کا حق دیدیا جائے تو اس کے کیا نتائج ہوں گے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

قرآن کو باز مچھڑ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد
حق یہ ہے کہ جہاں تقلید میں جمود اور کسی فقہی مذہب سے ادنیٰ انحراف کو اس نظر سے دیکھنا کہ گویا کتاب وسنت کا دامن چھوٹا جاتا ہے اور خدا اور رسول کی نافرمانی ہوئی جاتی ہے، اسلام کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف ہے، وہیں کسی حقیقت پسند اور زمانہ شناس انسان کے لئے اس سے انکار کی گنجائش بھی نہیں کہ ”تقلید شخصی“ ایک ضرورت ہے، ایسی ضرورت کہ اگر اس دیوار کو ہٹا دیا جائے تو دین و شریعت کو ”باز مچھڑ اطفال“ بننے سے روکنا ممکن نہ ہو سکے گا۔

جزوی تقلید اور تجزی اجتہاد کا مسئلہ

تقلید کے باب میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہوگی کہ ایک شخص احکام و مسائل کے کسی ایک شعبہ میں خود اجتہاد کرے اور ان مسائل سے متعلق نصوص اور ان کے مدارج، نیز اصول و قواعد سے واقف ہو، جب کہ دوسرے شعبہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید اور اتباع کرتا ہو، مثلاً شخصی قوانین، عبادات، جنایات، معاملات، قانون قضاء و معدلت، فرائض، میراث وغیرہ، بعض شعبوں میں خود احکام کا استنباط کرتا ہو، جبکہ دوسرے شعبوں میں دوسرے مجتہدین کی رائے پر تکیہ و اعتماد کرتا ہو، اسی کو علماء نے ”تجزی اجتہاد“ سے تعبیر کیا ہے۔

محققین علماء نے ”تجزی اجتہاد“ کو تسلیم کیا ہے اور بعض شعبہائے حیات میں مقلد ہونے کے باوجود دوسرے احکام میں ”اجتہاد“ کا حق دیا ہے، یہی رائے اصحاب ظواہر، بعض مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، (۱) امام غزالی اور رافعی کا بھی یہی خیال ہے، صفی ہندی نے اکثر لوگوں کی یہی رائے نقل کی ہے اور شوکانی کا بیان ہے کہ ابن دقیق العید بھی اسے کے قائل ہیں (۲) یہی رائے علامہ آمدی کی ہے، (۳) ابن ہمام نے بھی اس کو حق قرار دیا ہے، علی القول بالتجزی وهو الحق (۴) اور واقعہ ہے کہ ابن ہمام کی رائے جتنی برصواب معلوم ہوتی ہے، اولاً تو اس لئے کہ اکثر اہل علم نے فروعی احکام میں تقلید کرنے والوں کو بھی اصولی اور اعتقادی احکام میں ”اجتہاد“ کا حکم دیا ہے، یہ ظاہر ہے کہ

(۱) اصول الفقہ لامی زہرہ ۲۱۸

(۲) قال ابن دقیق العید وهو محقق لا یطاقہ تمکین لعیانہ کتاب من الاواب لمفقیہ نحصل المعرفہ من حد احکامہ، ارشاد العہد ۲۵۵

(۳) تیسیر التحریر ۲۳۶، ۳

(۴) الاحکام ۱۷۴

”تجزی اجتہاد“ ہی کی صورت ہے، دوسرے بہت سے وہ اہل علم جو بہ اتفاق امت، منصب اجتہاد پر فائز تھے، انہوں نے بھی بعض احکام میں اجتہاد نہیں کیا تھا، اور لوگوں نے ان سے اس بارے میں سوال کیا، تو صاف اپنی لاعلمی کا اظہار کر دیا، اس سلسلے میں امام دارالبحرہ امام مالک کا واقعہ بہت معروف ہے کہ ان سے ۳۶ سے زیادہ مسائل کے متعلق دریافت کیا گیا اور ہر ایک کے جواب میں آپ نے لاعلمی کا اظہار فرمایا، (۱) اس کے باوجود کون صاحب علم ہوگا جو آپ کے مقام اجتہاد پر فائز ہونے سے انکار کی جرأت کر سکے؟ ہاں یہ صحیح ہے کہ ایک شخص ایک ہی فقہی باب اور نوع کے بعض احکام میں تقلید کرے اور بعض میں اجتہاد، اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے، جیسا کہ ذرکشی نے لکھا ہے: (۲)

پس جو حضرات تجزی اجتہاد کے قائل ہیں وہ اس بات کو بھی درست قرار دیں گے کہ ایک شخص جزوی طور پر مجتہد ہو اور دوسرے احکام میں مقلد، لیکن جو لوگ اجتہاد میں ”تجزی“ اور تقسیم کے قائل نہ ہوں ان کے نزدیک ایسے شخص کے لئے بھی تمام احکام میں تقلید واجب ہوگی۔ (۳) میرے خیال میں جو لوگ اجتہاد میں ”تجزی“ کے قائل ہیں ان کی رائے زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ جو لوگ علمی اور فروعی احکام میں تقلید کے قائل ہیں، وہ بھی اعتقادات کے باب میں ”اجتہاد“ کو ضروری قرار دیتے ہیں، پس اس طرح ”تجزی“ اجتہاد کے قائل تو یہ حضرات بھی ہیں، دوسرے امام مالک کا واقعہ ہے کہ انہوں نے

بہت سے سوالات کے جواب میں فرمایا کہ مجھے نہیں معلوم ”لاادری“ یہ ان لوگوں کے لئے قوی نظیر ہے جو اس بات کو ضروری نہیں سمجھتے کہ حق اجتہاد اس کے بغیر حاصل نہ ہو کہ زندگی کے تمام مسائل میں مجتہد ہو، موجودہ دور میں جب کہ ایک شخص کے لئے اجتہاد کے لئے مطلوب تمام علوم پر دست رس حاصل ہونے کو دشوار مانا گیا ہے، اس اصول کے تحت ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ کسی خاص شعبہ حیات میں اختصاص حاصل کر لے اور اس کو اس شعبہ میں اجتہاد کا حق دیا جائے۔

مجتہد کے لئے تقلید

جو شخص مقام اجتہاد پر پہنچ گیا ہو، غالباً اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کو اجتہاد کرنا چاہئے اور اپنے اجتہاد کے مطابق ہی عمل کرنا چاہئے اور اس پر فتویٰ دینا چاہئے، پھر اس میں بھی اختلاف نہیں کہ اس نے جن مسئلہ میں اجتہاد کر لیا ہو اور اجتہاد کے ذریعہ سے انحراف اور دوسروں کی تقلید جائز نہیں۔ (۴) ہاں وہ مسائل کہ جن میں اجتہاد نہ کر سکا ہو ان میں دوسرے فقہاء کی تقلید پر اکتفا کرے گا یا نہیں؟ اس میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں اور وہ اس طرح ہیں:

۱۔ تقلید جائز نہیں، ابو بکر رازی کے بیان کے مطابق امام ابو یوسفؒ، محمدؒ نیز ابو منصور بغدادی اور ابن مفلح کی نقل کے مطابق امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، علامہ باجی نے اس کو اکثر مالکیہ کا اور روایانی نے عام شوافع کا قول قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ظاہر حضرت امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان

(۱) اصول الفقہ ۳۱۹، لابی زہرہ

(۲) ارشاد المحول : ۲۵۵

(۳) تیسیر النحریر ۲۴۶/۴

(۴) تیسیر النحریر ۳۲۷/۳

بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول

”تقلید شخصی“ سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کسی خاص مذہب فقہی سے وابستہ ہو جائے، مثلاً امام ابو حنیفہ یا امام شافعی کی تقلید کو قبول کرے تو اگر وہ ایک مکتب فقہ کو چھوڑ کر عمل طور پر دوسرے فقہی مکتب فقہ پر عمل کرنے لگے تو اس کی اجازت ہے ہی، آیا یہ بات بھی جائز ہوگی کہ بعض جزوی اور فردی احکام میں دوسری فقہ کی طرف عدول کیا جائے، یا زندگی کے تمام مسائل و احکام میں وہ اسی فقہ کی تشریح و تفسیر پر اعتماد اور عمل کرنے کا پابند ہے؟ بعض اہل علم کی رائے ہے کہ وہ اسی فقہ کا پابند رہے گا اور اس سے جزوی طور پر بھی عدول کا حقدار نہ ہوگا، لیکن اکثر محققین اور خاتم الفقہاء علامہ ابن ہمام نے جس رائے کو ترجیح دیا ہے، وہ یہی ہے کہ کسی متعین فقہی اسکول سے وابستگی کی وجہ سے ہر جزئیہ میں اس کی پابندی ضروری نہ ہوگی، فرماتے ہیں:

(فلو التزم مذهباً معیناً کابی حنیفۃ والشافعی)
فلہل یلزم الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی
مسئلة من المسائل ام لا ؟ (فقہیل یلزم) کما
یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثة معینة قلد فیہ
ولانہ اعتقد ان مذهبہ حق فوجب علیہ العمل
بموجب اعتقاده (وقیل لا) یلزم وهو الاصح
لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبه
الله ورسوله ولم یوجب علی احد ان یتمذهب

کے اصحاب کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے، رازی، آمدی اور ابن حاجب نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے۔

۲- تقلید جائز ہے، سفیان ثوری، اسحاق، کرخی، اور رازی کے بیان کے مطابق امام ابو حنیفہ کی یہی رائے ہے۔ قرطبی نے اس کو موطا میں امام مالک کی روش بتایا ہے، نیز ابو اسحاق شیرازی نے امام احمد کی طرف اسی کی نسبت کی ہے۔

۳- اجتہاد کرنا کسی خاص وجہ سے دشوار ہو، مثلاً نماز کے کسی مسئلہ پر جب اجتہاد کرنا ہو اور اندیشہ ہو کہ اجتہاد میں مصروف ہو تو نماز قضا ہو جائے گی، ایسی صورت میں تقلید جائز ہے، عام حالات میں جائز نہیں، یہ رائے ابن شریع کی ہے، امام محمد کے نزدیک ایسی صورت میں اپنے مساوی سطح کے مجتہد یا اپنے سے فائق شخص مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے اور امام شافعی کے قول قدیم کے مطابق ایسی صورت میں صحابی کی تقلید کی جاسکتی ہے دوسروں کی نہیں۔

۴- خود عمل کرنے کے لئے تقلید کر سکتا ہے، لیکن دوسروں کو اس کے مطابق فتویٰ نہیں دے سکتا۔

یہ اور اس طرح کے بعض اقوال ہیں جو ابن ہمام اور ان کی ”تحریر“ کے شارح امیر بادشاہ نے ذکر کئے ہیں، (۱) راقم سطور کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں دوسری رائے جو امام ابو حنیفہ وغیرہ کی طرف منسوب ہے وہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ بعض فقہاء صحابہ کا احکام فقہیہ میں دوسرے صحابہ کی طرف رجوع کرنا یا مستفتی کو ان کی طرف بھیجنا اور خود اجتہاد کرنا ثابت ہے۔

بمذهب رجل من الامة فيقلده في كل ما ياتي
ويبدرون غيره والتزامه ليس بنذر حتى يلزم
الوفاء به . (۱)

اگر کسی خاص مذہب فقہی کا التزام کر لے مثلاً امام ابوحنیفہؒ
یا امام شافعیؒ کے مذہب کی تو کیا اسی مذہب فقہی پر قائم
رہنا ضروری ہے، کہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کی تقلید نہ
کرے یا نہیں؟ بعض حضرات نے کہا کہ ایسا کرنا اس
کے لئے ضروری ہوگا، جیسا کہ خاص اس مسئلہ میں تقلید کا
پابند رہنا ضروری ہوگا جس میں وہ تقلید کر چکا ہے، نیز اس
لئے بھی کہ اس کا اعتقاد ہے کہ اس کا مذہب حق ہے، لہذا
اس پر اپنے اعتقاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا اور
بعض حضرات کی رائے ہے کہ اسی مذہب خاص کا التزام
ضروری نہیں اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ شخص
اس کے التزام کی وجہ سے یہ تقلید اور اس کا التزام اس پر
ضروری نہیں ہو جائے گا، اس لئے کہ لازم تو وہی بات
ہوگی، جو خدا اور رسول ﷺ نے واجب کی ہے، اور خدا
اور رسول نے کسی شخص پر یہ بات واجب نہیں کی ہے کہ وہ
امت کے کسی ایک شخص کے مذہب فقہی کا پابند ہو جائے،
تمام مسائل میں اس کی تقلید کرے اور دوسروں کی رائے
چھوڑ دے؛ اس کا کسی مذہب خاص کا التزام نہ رہی نہیں
کہ اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔

امیر بادشاہ نے امام صلاح الدین علائی سے نقل کیا ہے:

والذي صرح به الفقهاء مشهور في كتبهم
جواز الانتقال في احاد المسائل والعمل فيها
بخلاف مذهبه اذا لم يكن على وجه التبع
للمرخص . (۲)

بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول
کا جائز ہونا اور اس میں دوسرے مذہب پر عمل کرنا اگر
سہولت کی تلاش میں نہ ہو تو فقہاء نے اس کے جواز کی
صراحت کی ہے، جو ان کی کتابوں میں موجود ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری کا رجحان بھی اس کے جواز ہی کی
طرف ہے، (۳) آمدی نے بھی جزوی انتقال کی اجازت دی ہے،
البتہ اس تفصیل کے ساتھ کہ ایک فقہ کی جس رائے پر ایک دفعہ
عمل کر چکا ہو، اس مسئلہ میں دوسری فقہ کی طرف عدول نہ کرے:
ومالم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره
فيها . (۴) یہی رائے ابن حابط کی ہے، (۵) امام الحرمین، امام
قدوری، امام ابن دقیق العید اور ابن حابط نے بھی اس کو جائز
قرار دیا ہے (۶) شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا
ہے کہ جو شخص کوئی ”مجتہد فیہ“ کام کرے یا کسی مجتہد فیہ امر میں
کسی مجتہد کی تقلید کرے، نہ یہ ننگ ہے نہ بری بات اور نہ اس پر
انکار کا حق ہے۔ (۷)

۱- قوت دلیل کی بنا پر عدول

لیکن اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ بعض مسائل میں

(۲) حوالہ سابق

(۳) الاحکام ۳۳۳/۴

(۴) ارشاد الفحول ۲۷۲

(۱) تیسیر النہج ۲۵۳/۴

(۲) دلیلی البحر الرائق ۳۶۹/۶

(۵) عقد الحد ۶۵

(۷) من فعل فعلا محتدا فیہ 'و قد محتدا فی فعل محتدا فیہ فلا عار ولا شاعة ولا انکار علیہ . عقد الحید ۶۷

ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کس بنیاد پر کیا جائے؟
عدول کی ایک بنیاد دوسرے فقیہ کے دلائل کا زیادہ قوی ہونا ہے، مگر کسی مسئلہ میں دلائل کا تقابل کرنے کے بعد اندازہ ہو جائے کہ وہ جس امام کی تقلید کر رہا ہے، اس کے مقابلہ دوسرے فقیہ کی رائے کو ترجیح دیا جاسکتا ہے، یہی رائے امام احمد، ابن صلاح، ابن ہمدان اور احناف میں امام قدوری سے منقول ہے، امیر بادشاہ نے علامہ عدلی سے نقل کیا ہے۔

والثانیة اذا رأى القول المخالف لمذهب امامه
دليلاً قوياً واجماً اذ المكلف مأمور بالتابع ليه
صلى الله عليه وسلم وهذا موافق لما روى عن
الامام احمد والقدوري وعليه مشي طائفة من
العلماء منهم ابن الصلاح وحمدان . (۱)

دوسرے اپنے امام کے مذہب کے خلاف قول کو دلائل کے اعتبار سے قوی اور رائج محسوس کرے تو اس کی طرف عدول کر سکتا ہے، کیونکہ مکلف رسول اللہ ﷺ کی اتباع پر مامور ہے، یہ رائے اس کے مطابق ہے جو امام احمد اور قدوری سے منقول ہے، اور اسی راہ پر علماء کا ایک گروہ چلا ہے، جن میں ابن صلاح اور ابن ہمدان بھی ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے یہی رائے امام نووی کی نقل کی ہے (۲) فقہاء احناف میں علامہ ابن ہمام کی یہی روش ہے اور انہوں نے بہت سے مسائل میں امام ابو حنیفہ کی رائے سے قوت دلیل کی بنا پر اختلاف کیا ہے، جو اہل علم کے لئے محتاج ذکر نہیں،

فقہاء حنفیہ میں عصام بن یوسف کے بارے میں منقول ہے کہ وہ بہت سی جزئیات میں اور خود رفع یدین کے مسئلہ میں سختی ہونے کے باوجود امام ابو حنیفہ کی رائے سے عدول کرتے تھے، اس کے باوجود علماء نے ان کو احناف کی فہرست میں جگہ دی ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی مٹلی فرماتے ہیں:

ويعلم ايضا ان الحنفى لو ترك فى مسألة
مذهب امامه لقوة دليل فانه لا يخرج به عن
ربقة التقليد بل هو عين التقليد فى صورة
ترك التقليد الا ترى الى ان عصام بن يوسف
ترك مذهب ابي حنيفة ومع ذالك هو
معدود فى الحنفية . (۳)

مولانا عبدالحی صاحب اپنی اس رائے میں منفرد نہیں ہیں، یہی رائے ابن ہمام کی ہے، شامی ابن ہمام کی صراحت ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب
عمل بالحديث ويكون ذالك مذهب ولا
يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به فقد
صح عن ابي حنيفة انه قال : اذا صح الحديث
فهو مذهبي . (۴)

اگر حدیث صحیح ہے اور خلاف مذہب ہے تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور وہی امام ابو حنیفہ کا مذہب تصور ہوگا، نیز اس پر عمل کرنے کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کا مقلد حنفیت

(۲) حجة الله البالغة ۱/۳۸۳

(۱) نيسير التحرير ۲۵۵/۳

(۳) شرح عقود رسم المعنى: ۶۷

(۴) الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ۲۸، مكتبة المصطفائى

سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ خود امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ حدیث صحیح ہی میرا مذہب ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر صاحبین کی رائے امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ہو اور صاحبین کی رائے دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو تو امام صاحب کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے، ابن نجیم نے حاوی قدسی سے نقل کیا ہے:

ان الامام اذا كان في جانب وهما في جانب
فالاصح ان الاعتبار لقوة المدرك . (۱)

امام صاحب ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو قوت استدلال کا اعتبار ہوگا۔

یہاں تک کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے مقلد جو نصوص کے معنی سے واقف ہوں اگر کوئی قول ضعیف اور قول مرجوح کو اپنی رائے کے مطابق زیادہ رائج سمجھتے ہوں، گو وہ فقہ حنفی کے مخالف ہو پھر بھی اس کے لئے اس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

في خزانة الروايات العالم الذي يعرف معنى
النصوص والاخبار وهو من اهل الدراية يحوز له
ان يعمل وان كان مخالف المذهب . (۲)

خزانۃ الروایات میں ہے کہ عالم جو نصوص و احادیث کے مفہوم و معنی سے واقف ہو اور اصحاب و راہبیت میں سے ہو اس کے لئے نصوص پر عمل کرنا درست ہے، گو اس کے مذہب کے خلاف ہوں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی گفتگو اس سلسلہ میں بالکل بے غبار ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں، تقلید کی دو قسمیں ہیں: تقلید مباح اور تقلید حرام، صریح دلائل کے سامنے آجانے کے باوجود تقلید پر جے رہتا شاہ صاحب کے نزدیک حرام ہے، وہ فرماتے ہیں:

والوجه الثاني ان يظن بفقهاء انه بلغ غاية
القصور فلا يمكن ان يخطئ لمهما بلغه
حديث صحيح صريح يخالف مقالته لم يتركه
او ظن انه لما قلده كلفه الله بمقالته وكان
المحجور عليه فاذا بلغه حديث واستيقن
بصحته لم يقبله لكون ذمته مشغولة بالتقليد
لهذا اعتقاد فاسد وقول كاسد ليس له شاهد
من النقل والعقل . (۳)

تقلید کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فقیہ کے بارے میں اعتقاد رکھا جائے کہ وہ علم کے آخری درجہ کو پہنچ گیا ہے لہذا اس سے غلطی کا امکان نہیں، چنانچہ اگر اس کی رائے کے خلاف صحیح و صریح حدیث بھی آجائے تب بھی اس کی رائے ہی کو مقدم رکھے، یا اس کا خیال ہو کہ خدا نے اس کو اسی امام کی رائے پر عمل کا مکلف بنایا ہے اور وہ مسلوب الاختیار شخص کی طرح ہے، لہذا اس کو حدیث پہنچے جس کے صحیح ہونے کا اس کو یقین ہو، پھر اس کو قبول نہ کرے کہ وہ تقلید کا پابند اور مکلف ہے تو یہ فاسد اعتقاد اور غیر صحیح قول ہے جو عقل و نقل دونوں کے خلاف ہے۔

محققین جیسے احناف میں ابن ہمام، ابن نجیم، ملا علی قاری، شوافع میں ابن حجر عسقلانی، امام غزالی اور دوسرے اہل علم کی تحریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنے امام کی کسی رائے کو واضح نصوص کے خلاف پاتے ہیں، اس رائے کو ترک کر دیتے ہیں اور اس کو تقلید و اتباع کے منافی نہیں سمجھتے ہیں جن میں نصوص پر عمل کرنے اور اس کے مقابلے فقہاء کے اقوال کو نظر انداز کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

شامی نے ابن ہمام کا طریق کار نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

اختار مسائل خارجة عن المذهب ومرة وجع فی مسئلة قول الامام مالک وقال هذا الذي امر بفتی بہ . (۱)

انہوں نے بعض ایسی آراء کو قبول کیا ہے جو مذہب احناف سے باہر کی ہیں اور ایک مسئلہ میں انہوں نے امام مالک کے قول کو ترجیح دیا ہے اور کہا کہ اسی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

اس لئے یہ قول حق ہے اور یہی چیز ہے جو تقلید جامد اور تقلید معتدل کے درمیان فرق قائم کرتی ہے۔

ضرورت اور مقتضیات زمانہ

میں تغیر کی بنا پر عدول

عدول کی دوسری وجہ مقتضیات زمانہ میں تبدیلی ہے، کوئی رائے جو فقہاء نے ایک زمانہ کے حالات کو سامنے رکھ کر قائم کی ہو، ظاہر ہے کہ زمانہ اور حالات کے بدل جانے کی وجہ سے اس

میں تغیر کو قبول کرنا ہوگا، اس لئے کہ یہ عدول ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

فكثير من الاحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله او حدوث ضرورة او فساد اهله بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسير و رفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام . (۲)

بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول و قواعد کے خلاف ہو جائے گا، جو سہولت و آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقے پر رکھنے کے لئے ضرور فساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔

علامہ شامی نے دوسری جگہ بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے، البتہ فرمایا ہے کہ اس قدر احتیاط کی جائے کہ ایسے اقوال کی نسبت براہ راست حضرت امام کی طرف نہ کی جائے۔

والحاصل ان ما خالف فيه الاصحاب امامهم الاعظم لا يخرج من مذهبه اذا رجحه المشايخ والمعبرون وكلما ما هو على تغير الزمان . (۳)

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ضرورت کی بنا پر عدول کی اجازت اس بات پر موقوف نہیں کہ جس دوسری رائے کی طرف عدول کیا جا رہا ہو وہ زیادہ قوی ہو، زیادہ قوی رائے کو چھوڑ کر نسبتاً ضعیف رائے کی طرف انتقال بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے:

لقد ذكر في حيز البحر في بحث الوان
الدعاء اقولاً صيغة لم قال : وفي المعراج عن
لحر الانمة لو التي المفتى بشئ من هذه
الاقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسر كان
حسناً اه كذا قول ابي يوسف في المفتى اذا
خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل
ضعيف واجازوا العمل به للمسافر او الضيف
الذي خاف الرية كما سيأتي في محله
وذلك من مواضع الضرورة . (۱)

بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف
ضعیف راہیں ذکر کی گئی ہیں، معراج میں فقر الائمہ سے
نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت
کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ
دیدے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسفؒ نے فتور شہوت کے بعد
خروج منی کی صورت میں کہا ہے، کہ غسل واجب نہیں ہوگا،
یہ قول ضعیف ہے، لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف
رکھتا ہو اگر اس پر عمل کر لے جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث

فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں،
جامع الرموز کے مصنف "زوجة مفقود الخبر" کے
بارے میں مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ چار سال کے انتظار
کے بعد قاضی تفریق کا حکم کر دے اور پھر فرماتے ہیں: فلو افترق
به في موضع الضرورة ينبغي ان لا باس به على ما
اظن . (۱) مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے قہستانی اور حسب
المفتیین سے بھی اسی طرح کی عبارت نقل کی ہے، (۲) جنون کی
وجہ سے نفع نکاح کے قائل احناف میں صرف امام محمد ہیں، لیکن
ضرورت کی بنا پر تنہا ان کی رائے شیخین کے مقابلہ قبول کی گئی
ہے، (۳) اور اس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں ضرورت
کی بنا پر فقہاء نے عدول کی راہ اختیار کی ہے، تعلیم قرآن،
امامت، اور اذان کا مسئلہ اس سلسلہ میں مشہور ہے، (۴) امام ابو
حنیفہؒ اور ان کے دونوں لائق شاگرد قاضی ابو یوسفؒ و محمدؒ ایک
ساتھ ہوں پھر بھی جہاں ضرورت دامنگیر ہو وہاں عدول کرنے
میں مضائقہ نہیں، شامی نے حاوی قدسی سے نقل کیا ہے:

ولما كان قول ابي يوسف و محمد هو موافق لقوله
لا يتعدى عنه الا فيما مست اليه الضرورة وعلم
انه لو كان ابو حنيفة رأي ما ردوا لافى به . (۵)

ساحین کی رائے امام صاحب کے موافق ہو تو بلا
ضرورت اس سے تجاوز نہ کیا جائے گا، ہاں جب کہ اندازہ
ہو کہ اگر امام ابو حنیفہؒ موجود ہوتے تو وہ بھی اب یہی رائے
قائم کرتے ایسی صورت میں اس پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

(۲) عمدة الرعاية في شرح الوفايه ۳۹۳/۲

(۳) رسم المفتى : ۳۷-۳۹

(۶) حاشی ۱/۵۱

(۱) جامع الرموز : ۶۸

(۳) الفتاوى الهندية ۱۳۳/۲

(۵) رسم المفتى : ۷۰

آئے گی، اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔

۳۔ سہولت اور آسانی کے لئے عدول

میرا خیال ہے کہ ضرورت کی بنا پر عدول ان امور میں سے ہے کہ جن میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور یہ بات بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اس مسئلہ میں ضرورت سے مراد اصطلاحی ”اضطرار“ نہیں ہے، بلکہ اہل علم اور اس زمانہ کے اہل افتاء جس کیفیت کو ضرورت سمجھیں وہ عدول کا جواز پیدا کرنے کے لئے کافی ہوگی، جن لوگوں نے فقہاء کے اقوال اور عدول پر غور کیا ہوگا ان کے لئے یہ بات اظہر من الشمس ہے۔

یہیں سے وہ مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے، جو رخصتوں اور سہولتوں کے تتبع کے سلسلے میں ہے، اس میں شبہ نہیں، کہ مختلف فقہاء کے یہاں رخصتوں کا تلاش کرنا، ان کے مسلک پر اپنے عمل کی بنیاد رکھنا اور عام لوگوں کو اس کی اجازت دینا ایک زبردست فتنہ کا باعث ہوگا، اسی لئے فقہاء نے مختلف فقہاء کے یہاں منقول رخصتوں کے اختیار کرنے سے منع کیا ہے اور اس کو ایک طرح کی بددینی قرار دی ہے، علامہ ابن عبدالبر نے تو عامی کے لئے اس کے ناجائز ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، امام احمدؒ سے ایک روایت ایسے شخص کی بابت قاسق ہونے کی نقل کی گئی ہے، (۱) علامہ شاطبی نے اس کے رد پر مستقل باب قائم کیا ہے، (۲) ابواسحاق مروزی اور ابن ابی ہریرہ نے بھی ایسے شخص کو قاسق

قرار دیا ہے، (۳) بیہقی میں امام اوزاعی سے نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے علماء کے تفردات کو لے لیا وہ دائرۃ اسلام سے نکل گیا، من اخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام۔ (۴) امام اوزاعی ہی سے نقل کیا گیا ہے:

وروی عنه انه قال یتروک من قول اہل مکة
المصنعة والصرف ومن قول اہل المدينة
السماع و التیان النساء فی ادبارهن ومن قول
اہل الشام الحرب والطاعة ومن قول اہل
الکوفۃ النبیل۔ (۵)

امام اوزاعی سے مروی ہے کہ حد و صرف کے مسائل میں اہل مکہ کا، سماع کے جواز اور عورت سے غیر فطری طریقہ پر صحبت کی رائے میں اہل مدینہ کا، اہل شام کی رائے جنگ و اطاعت کے مسئلہ میں اور نبیل کے سلسلہ میں اہل کوفہ کا قول ترک کر دیا جائے گا۔

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ممانعت مطلقاً نہیں ہے، یہ ایسی صورت پر محمول ہے جب شخص اپنی ہوس میں فقہاء کے ایسے تفردات کو قبول کر لیا جائے جو مضبوط دلائل اور شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور امت کے سواد اعظم نے اس کو رد کر دیا ہو، اسی کی طرف علامہ ابن دقیق العید نے اشارہ کیا ہے کہ یہ انتقال اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ اس کا دل اس کے لئے منشرح ہو اور دین سے کھلواڑ مقصود نہ ہو۔ (۶)

(۲) دیکھئے: الموافقات ۳/۹۳-۹۶

(۳) ارشاد الفحول: ۲۷۴

(۶) حوالہ سابق

(۱) تیسیر التحرير ۳/۲۵۴

(۳) ارشاد الفحول: ۲۷۴

(۵) حوالہ سابق

البتہ ایسے اجتہادی مسائل جن میں ایک پہلو میں رخصت اور آسانی اور دوسرے پہلو میں نسبتاً دشواری ہو اور دونوں طرف دلائل موجود ہوں، لوگوں کی سہولت اور ضرورت کو سامنے رکھ کر مفتی آسانی کی راہ اختیار کرے تو یہ ممنوع نہیں ہوگا، کتب فقہ میں اس کی نظیریں موجود ہیں، مزارعت اور مساقاۃ وغیرہ کی اجازت اسی قبیل سے ہے، اسی لئے علامہ شامی نے مسافرین کے لئے جمع بین الصلوٰتین کی اجازت بھی دی ہے، علامہ ابن ہمام مختلف مذاہب کے رخصتوں کی پیروی کے جائز ہونے کی طرف گئے ہیں۔

(وینتخرج) ای یسبیط (منہ) ای من جواز اتباع غیر مقلدہ الاول وعدم التصیق علیہ (جواز اتباعہ رخص المذاہب) ای اخذہ من المذاہب ما هو الاہون علیہ فیما یقع من المسائل (ولا یمنع منہ مانع شرعی اذ للانسان ان یسلک) المسلک (الاخف علیہ اذا کان لہ) ای للانسان (الیہ) ای ذلک المسلک الاخف (سبیل) ثم بین السبیل بقول (بان لم یکن عمل باخر) ای بقول آخر مخالف للذلک الاخف (لیہ) ای فی ذلک المحل المختلف لیہ (وکان صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما خفف علیہم) فی صحیح البخاری عن عائشہ رضی اللہ عنہا بلفظ منہم وفی روایۃ بلفظ ما یخفف عنہم ای امتہ وذكروا عدة احادیث صحیحة

دالۃ علی هذا المعنی . (۱)

جس کی تقلید کر رہا ہو اس کے بجائے دوسرے کی اتباع کے جواز اور اس مسئلہ میں تنگی نہ ہونے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مختلف مذاہب کی رخصتوں کی پیروی بھی جائز ہوگی، یعنی پیش آمدہ مسائل میں مختلف مذاہب سے ایسی بات کا انتخاب جو اس کے نزدیک آسان ہو، کیونکہ اس سے کوئی شرعی مانع موجود نہیں ہے، اس لئے کہ اگر آسان راہ کو اختیار کرنے کی سبیل ہو تو اس کو حق ہے کہ وہ اسی کا انتخاب کرے، سبیل سے مراد یہ ہے کہ وہ اس موقع پر اس سے پہلے اس کی مخالف رائے پر عمل نہ کر چکا ہو، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی وہ بات پسند کرتے تھے جس میں امت کے لئے آسانی ہو، صحیح بخاری میں یہ روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے، بعض روایات میں ”یخفف منہم“ اور بعض میں ”یخفف عنہم“ کے الفاظ ہیں، محدثین نے متعدد صحیح حدیثیں نقل کی ہیں جو اس مفہوم پر دلالت کرتی ہیں۔

میرا خیال ہے کہ فقہاء کی عبارتوں میں یہ تعارض حقیقی تعارض نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ان دو مختلف صورتوں سے ہے کہ اگر فقہاء ایسے تفردات اور نوادروا اپنے عمل کی بنیاد بنائیں جو امت کے سوا او اعظم کی رائے اور مسلک کے خلاف ہو تب تو یہ صحیح نہیں، ورنہ اگر امت کو کسی تنگی سے نکالنا اور کوئی سہولت پیدا کرنا مقصود ہو تو اس کی اجازت ہے، کتب فقہ میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں۔

تقلید عالم اور تقلید عامی میں فرق

تقلید کے باب میں ایک اہم مسئلہ جس کی طرف عام طور پر اہل علم نے توجہ نہیں دی اور میرے علم کی حد تک سب سے زیادہ وضاحت سے شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس طرف توجہ فرمائی ہے، وہ ”عامی“ اور ”عالم“ میں فرق کرتے ہیں، عام طور پر فقہاء نے ”مقلدین“ کی کچھ قسمیں مقرر کی ہیں اور وہ اس طرح ہیں:

۱۔ مجتہد منتسب:

وہ اہل علم جو اصول و قواعد میں مقلد ہوں اور جزوی اور فروعی احکام میں اجتہاد و استنباط کرتے ہوں، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ وغیرہ، ان کو ”مجتہد فی المذہب“ بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ مجتہد فی المسائل

وہ اہل علم کہ صاحب مذہب سے جن مسائل میں کوئی رائے منقول نہ ہو ان میں اجتہاد کریں، جیسے ابو بکر خفافؒ، امام ابو جعفر طحاویؒ وغیرہ، ورنہ اصول و فروع دونوں میں وہ تقلید کرتے ہیں۔

۳۔ اصحاب ترجیح:

یہ وہ لوگ ہیں جو مجتہد مطلق مجتہد منتسب اور مجتہد فی المسائل ان تینوں طبقوں کے اہل علم کی مجمل آراء کو واضح کرتے ہیں اور اگر ان کی کسی رائے میں ابہام ہو کہ ایک سے زیادہ معنی کا احتمال ہو تو کسی ایک کی تعیین کرتے ہیں، ابو بکر صامی رازیؒ کو اسی طبقہ میں شمار کیا گیا ہے۔

۴۔ اصحاب ترجیح:

صاحب مذہب اور مشائخ سے جن احکام میں مختلف اقوال منقول ہیں ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں اور تعیین کرتے ہیں کہ کس قول پر فتویٰ ہوگا، جیسے قدوری اور صاحب ہدایہ وغیرہ۔

۵۔ مقلدین

یعنی وہ اہل علم جو ہوں تو مقلد ہی، ترجیح اور ترجیح کی صلاحیت بھی نہ رکھتے ہوں، مگر قوی اور ضعیف، ظاہر اور ناظر روایات میں امتیاز کرنے پر قادر ہوں، جیسے صاحب کنز وغیرہ۔

۶۔ عام مقلدین

عام مقلدین جو قوی و ضعیف رائے کے درمیان بھی فرق کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، علامہ شائ کے الفاظ میں: لا یفرقون بین الفث والسمین ولا یعیزون الشمال من الیمین۔ (۱)

اس تقسیم کے مطابق ”مجتہد منتسب“ کو صرف فروعی مسائل میں اپنے امام سے اختلاف کی گنجائش ہے، اصولی مسائل میں نہیں، اس طبقہ کے بعد کے جو اہل علم ہیں ان کو امام سے اختلاف کی ادنیٰ گنجائش نہیں، لیکن غور کیا جائے تو ہمارا فقہی ذخیرہ اس کی تردید کرتا ہے، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو ”مجتہد منتسب“ مانا گیا ہے، مگر مختلف اصولی مسائل میں ان کی رائے امام ابو حنیفہؒ کی رائے سے مختلف ہے اور بعد کے طبقوں میں بھی عصام بن یوسف وغیرہ کی طرح مختلف مشائخ نے بعض قوی اور

صریح نصوص کے مقابلہ قول امام کو ترک کیا ہے، شاہ صاحب کو اللہ تعالیٰ نے جو عمیق نظر عطا فرمائی تھی اس کے تحت انہوں نے بجا طور پر اس حقیقت کا احساس کیا، خزائنہ الروایات سے نقل کرتے ہیں:

فان قيل لو كان المقلد غير المجتهد عالماً مستدلاً يعرف قواعد الاصول ومعاني النصوص والاخبار هل يجوز ان يعمل عليها وكيف يجوز وقد قيل لا يجوز لغير المجتهد ان يعمل الا على روايات مذهبه وفتاوى امامه ولا يشتغل بها في النصوص والاخبار والعمل عليها كالعامة قيل هذا في العامة الصنف الحامل الذي لا يعرف معاني النصوص والاحاديث وناوكلاتها واما العالم الذي يعرف النصوص والاخبار وهو من اهل الدراية وثبت منه صحتها من المحدثين ومن كتبهم الوثوق المشهورة المتداولة يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفاً عليها وان كان مخالفاً لمذهبهم ويؤيده قول ابي حنيفة ومحمد والشافعي واصحابه . (۱)

اگر اعتراض کیا جائے کہ مقلد جو مجتہد نہ ہو، عالم ہو استدلال کی صلاحیت رکھتا ہو اور اصول اور آیات و روایات کی مراد سے واقف ہو تو کیا اس کے لئے نصوص پر عمل جائز ہوگا؟ اور کیوں کر جائز ہوگا، حالانکہ کہا گیا ہے کہ غیر مجتہد کے لئے اپنے مذہب کی روایات اور اپنے

امام کے فتاویٰ پر عمل کرنے کے سوا کوئی اور راہ نہیں اور اسے بھی ایک عام آدمی کی طرح آیات و روایات کی تحقیق اور اس پر عمل کرنے میں مشغول نہ ہونا چاہئے، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ حکم نرے جاہل عوام کے لئے ہے جو قرآن و حدیث کی مراد اور اس کی تشریح سے واقف نہ ہو، عالم جو قرآن و حدیث سے باخبر ہو اصحاب فہم میں سے ہو، محدثین کے اقوال اور ان کی مشہور و متحدہ اول اور مستند کتب سے ان کی صحت ثابت ہو تو اس کے لئے اس پر عمل کرنا جائز ہے، گو وہ ان کے مذہب کے خلاف ہو، خود امام ابو حنیفہ، محمد، شافعی اور ان کے اصحاب کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

آگے اس کی تائید میں خود ائمہ مجتہدین کے اقوال نقل کئے ہیں، نصوص کے مقابلہ ان کے اقوال کو ترک کر دینے کی ہدایت ہے، اس کے بعد خطیب سے نقل کیا ہے کہ علماء شوافع میں سے ”دارکی“ کبھی کبھی امام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں سے مختلف فتوے دیا کرتے تھے، لوگ کہتے کہ یہ تو ان دونوں ائمہ کے خلاف ہے، تو کہتے کہ تمہارا ائمہ ابو (وبلکم) فلاں شخص نے اسی سند سے حضور اکرم ﷺ سے اس طرح نقل کیا ہے اور حدیث رسول کو قبول کرنا ان حضرات کی رائے کو قبول کرنے سے زیادہ بہتر ہے (۲) پھر اپنی تائید میں ہدایہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ کسی نے رمضان میں پچھتا لگوایا اور حدیث ”الطمر الحاجم والمحجوم“ (۳) کے تحت اس نے سمجھا کہ اس کا روزہ ٹوٹ چکا ہے، لہذا اس نے کہا لیا تو ایسے شخص پر صرف قضا واجب ہوگی

کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ مفتی کے قول پر افطار کر لیتا تو کفارہ واجب نہ ہوتا اور ”قول رسول“ بہر حال مفتی کے فتویٰ سے بڑھ کر ہے، یہ امام محمدؒ کی رائے ہے، قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دلائل اور حدیث سے استنباط صرف مجتہدین کا کام ہے، عوام کا نہیں، پھر اس کا جواب دیا ہے کہ یہ جاہل محض عوام (العامی الصرف الجاہل) کے حق میں ہے جو احادیث کے معانی اور مفہوم سے بالکل ہی بے خبر ہیں۔ (۱)

شاہ صاحب یہاں تک ”خزانة الروایات“ کا طویل اقتباس نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اپنے مذہب کے خلاف حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں؛ اس لئے کہ اس کو نہیں معلوم کہ وہ حدیث منسوخ ہے کہ نہیں؟ اور اس کے ظاہری معنی مراد ہیں، یا کوئی اور معنی؟ پھر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر حدیث کے منسوخ نہ ہونے اور ظاہری معنی مراد نہ ہونے کا یقینی علم مقصود ہے تو وہ تو مجتہد کو بھی حاصل نہیں، اور اگر ایسا علم مقصود ہو، جس سے غالب گمان حاصل ہو جائے تو وہ ایسے عالم تبحر کو بھی حاصل ہوتا ہے، جس کی کتب مذہب پر نظر ہو اور احادیث و فقہ کا ایک قابل لحاظ حصہ اس کے علم میں ہو (۲) پھر خود شاہ صاحب نے ابن صلاح کا قول نقل کیا ہے، کہ اگر کوئی شافعی امام شافعیؒ کا قول حدیث کے خلاف پائے تو اگر وہ مجتہد مطلق کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو، یا اسی خاص شعبہ حیات میں اس درجہ پر فائز ہو جس سے یہ مسئلہ متعلق ہے تب تو وہ اس پر عمل

کرنے کا حق دار ہوگا، اگر درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہوا اور حدیث کی مخالفت طبیعت پر شاق گذرتی ہو، نیز کسی اور مجتہد نے اس کو قبول کیا ہو تب بھی وہ اس حدیث پر عمل کر سکتا ہے اور وہ اس میں معذور سمجھا جائے گا، نووی نے بھی اس رائے کو پسند کیا ہے اور شاہ صاحب نے بھی اس کو ترجیح دیا ہے۔ (۳)

آگے شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں ایک بنیادی عقدہ کھولا ہے، کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی دلیل شرعی کے مطابق عمل کرے مگر جو دلیل سے واقف نہ ہو، اس کی رائے کے مطابق اس امام کی تمام آراء بہ مقابلہ دوسرے مذاہب کے افضل ہوئیں، اس لئے اس کی رائے پر عمل کرنا ضروری ہوگا، یہی وہ اساس اور بنیاد ہے، جس کے تحت ایک گروہ نے اپنے مذہب سے کسی طور عدول کو جائز نہیں رکھا، مگر یہ بجائے خود گمراہی ہے، تقلید کے لئے یہ ضروری ہے ہی نہیں کہ وہ جس امام کی اتباع کر رہا ہے، اس کو افضل بھی یقین کرے، چنانچہ صحابہ و تابعین کو دیکھو کہ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کو اس امت میں سب سے افضل جانتے تھے، اس کے باوجود بہت سے مسائل میں وہ ان کی رائے سے انحراف کرتے تھے اور دوسرے فقہاء کی اتباع کرتے تھے۔ دوسرے عوام کے لئے کسی مسئلہ میں کسی امام کی افضلیت اور اصابت کو جانتا بھی ممکن نہیں ہے۔ (۴)

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کا یہ بیان ان کی دقت نظر اور وسیع الفکری کا شاہد بھی ہے اور افراط و تفریط کے درمیان عدل و اعتدال کی راہ بھی۔

(۱) عقد الحید : ۵۳

(۲) عقد الحید : ۵۷

(۳) عقد الحید : ۵۸

(۴) عقد الحید : ۵۸-۵۹-۶۰ ملخصاً

فقہاء شوافع کے یہاں طبقات

احناف کے یہاں طبقات فقہاء کی جس تقسیم کا ذکر اوپر آیا ہے، وہ اصل میں ابن کمال پاشا کی ہے، اور بعد کو بہت سے مشائخ نے اسی کی اتباع کی ہے، اس سلسلہ میں دوسرے دبستان ہائے فقہ میں بھی کچھ تقسیم اور درجہ بندی ملتی ہے، یہاں اس کا ذکر مناسب ہوگا۔

فقہاء شوافع میں امام نووی نے بنیادی طور پر اصحاب ائمہ کی دو قسمیں کی ہیں، مفتی مستقل اور مفتی منتسب، پھر مفتی منتسب کے چار درجات کئے ہیں، اس طرح یہ حیثیت مجموعی اصحاب ائمہ کے پانچ طبقات ہوتے ہیں:

۱۔ مجتہد مطلق مستقل: اس سے مراد وہ اصحاب ائمہ ہیں، جو کسی کی تقلید اور کسی مذہب کی پابندی کے بغیر دلائل کی روشنی میں خود اجتہاد و استنباط کرتے ہیں، وهو المجتہد المطلق المستقل، لانه مستقل بالادلة بغیر تقلید و نقید بمذہب احد۔ (۱)

۲۔ مجتہد مطلق منتسب کا اول درجہ یہ ہے کہ وہ مقام اجتہاد پر فائز ہو، نہ اصول میں مقلد ہو نہ فروع میں، البتہ اپنے طریقہ اجتہاد میں کسی مجتہد سے زیادہ موافقت کی وجہ سے اس کی طرف منسوب کر دیا جائے، ان لا یكون مقلدا یا امامہ لافی المذہب ولا فی دلیلہ و اتصالہ بصفة المستقل وانما ینسب الیہ سلوکہ طریقة فی الاجتہاد۔ (۲)

غرض ابن کمال پاشا کے یہاں مجتہد منتسب اصول

اجتہاد میں مقلد ہے اور امام نووی کے یہاں وہ ایک مجتہد کامل کی شان رکھتا ہے، البتہ طریقہ استنباط میں وحدت اور ہم آہنگی کی وجہ سے اپنے سے پہلے کے کسی فقیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کو ان ہی معنوں میں مجتہد منتسب کہنا زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، اور ان کو اصول و قواعد کے استنباط میں مقلد محض خیال کرنا درست نظر نہیں آتا۔

۳۔ مجتہد مقید فی المذہب: جو اصول میں کسی مجتہد مستقل کا تبع ہو اور ان کے دلائل اور طریقہ استدلال سے آگاہ ہو اور اس مجتہد کے مقرر کئے ہوئے اصول و قواعد کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرتا ہو، ان یكون مجتہداً مقیداً فی مذہب امامہ، مستقلاً بتقریر اصولہ بالدلیل غیر انه لا یتجاوز فی أدلتہ اصول امامہ وقواعدہ۔ (۳)

ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ جن مسائل میں صاحب مذہب سے کوئی رائے منقول نہ ہو ان کے اصول و قواعد کو سامنے رکھتے ہوئے ان مسائل میں اجتہاد کرے، پھر مجتہد مقید کے اجتہاد پر جو لوگ عمل کریں وہ اصل مجتہد مستقل ہی کے مقلد سمجھے جائیں گے، اس طبقہ کو اصحاب وجہ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، اور مختلف مذاہب فقہیہ کے صاحب نظر علماء زیادہ تر اسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ (۴)

گویا یہ طبقہ اصحاب تخریج کا ہے، جو ان واقعات کے بارے میں رائے دیتا ہے، جن کی بابت مجتہد مستقل کی رائے صراحۃً منقول نہ ہو۔

(۲) حوالہ سابق

(۳) حوالہ سابق

(۱) شرح مہذب ۳۲۱

(۲) شرح مہذب ۳۳۱

۴- چوتھا درجہ ان اصحاب افتاء کا ہے جو اصحاب وجوہ سے کم درجہ کے ہیں، یعنی وہ اپنے امام کے مذہب سے اچھی طرح واقف، ان کے دلائل سے خوب آگاہ ہیں، نیز ان کی آراء اور اولہ میں تنقیح و ترجیح سے کام لے سکتے ہیں، ان کو فقیہ النفس سے موسوم کیا گیا ہے، اور نووی نے ان الفاظ میں ان کا تعارف کرایا ہے:

حافظ مذهب امامہ عارف بادلہ ، قائم

بتقریرھا یصور ویحور ویقرر ویمهد و

یزیف . (۱)

ایسا لگتا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے دو کام ہیں، اس دبستان فقہ کے اقوال میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا، اور کسی کو صحیح اور کسی کو ضعیف قرار دینا، دوسرے جن مسائل میں صاحب مذہب سے صریحاً منقول ہو جو واضح طور پر اس واقعہ کے لئے نظیر بن سکتی ہو تو اس غیر منقول مسئلہ کو اس پر قیاس کرنا، چوتھی صدی ہجری کے اواخر تک کے اکثر متاخرین اسی درجہ کے لوگوں میں تھے۔ (۲)

گویا ابن کمال پاشاہ کی تقسیم کے مطابق یہ اصحاب ترجیح ہیں۔

۵- جو لوگ مذہب کے احکام سے آگاہ ہوں، اس کو نقل کرتے ہوں، منقولہ مسائل میں واضح اور مشکل مسائل کا ہم رکھتے ہوں، البتہ یہ لوگ صاحب مذہب کے دلائل اور قیاسات پر پوری گرفت نہیں رکھتے، اس لئے فتویٰ دینے میں امام اور مجتہدین فی

المذہب کی آراء پر تکیہ کرتے ہیں، اور جن مسائل میں صراحۃً کوئی رائے نہیں ملتی، اگر منقولہ مسائل میں اس کی کوئی واضح نظر موجود ہو، جس کے لئے زیادہ غور و فکر اور تامل کی ضرورت نہیں ہو، تو وہی حکم اس مسئلہ میں جاری کرتے ہیں، یا مذہب میں کوئی مقررہ ضابطہ موجود ہو اور یہ واقعہ اس کے دائرہ میں آتا ہو، تو اس قاعدہ کے مطابق حکم لگاتے ہیں۔۔۔۔۔ لیکن اگر صاحب مذہب اور مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرنے والے اصحاب افتاء سے ایسی کوئی واضح چیز منقول نہ ہو تو انہیں فتویٰ دینے سے اجتناب کرنا چاہئے۔ (۳)

یہ وہی اصحاب علم ہیں، جن کو ابن کمال پاشاہ نے چھٹے طبقہ میں رکھا ہے، اس تفصیل کے مطابق پہلا اور دوسرا طبقہ تو مجتہد مطلق کا ہے، اور تیسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو ترجیح یعنی ان مسائل میں اجتہاد پر اکتفاء کرتا ہے، جن مسائل میں پہلے دونوں طبقات کے اہل علم نے اجتہاد نہیں کیا ہو، چوتھا اور پانچواں طبقہ اصل میں مقلدین کا ہے جو سابق فقہاء کی آراء کو سمجھتا، اس میں قوی و ضعیف کی تعیین کرتا اور خاص حالات میں موجودہ واقعات پر ان کی آراء سے قیاس کرتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں طبقات

فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قیم نے اصحاب افتاء کی درجہ بندی کرنے کی کوشش کی ہے، اور ان کے چار درجات مقرر کئے ہیں:

۱- مجتہد مطلق: جو کتاب و سنت اور آثار صحابہ میں بصیرت رکھتا

اسی امام کے اتباع کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے کی اتباع سے منع کرتے ہیں۔ (۳)

۳- مقلدین محض جو صرف اپنے مذہب کے فتاویٰ کو یاد رکھتے ہیں، کتاب و سنت سے استدلال نہیں کرتے، اور اگر کہیں آیت یا روایت ذکر کرتے ہیں تو محض تبرک کے طور پر، بقول ابن قیم اگر امام کی رائے کے بمقابلہ کوئی حدیث صحیح، یا صحابہ کے آثار بھی آجائیں تو وہ اپنے امام کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور آثار صحابہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمارے امام اس سے بمقابلہ ہمارے زیادہ واقف تھے۔ (۴)

ابن کمال پاشاہ کی تقسیم اور اس کی جامعیت

ان مختلف تقسیمات کو سامنے رکھا جائے تو واقعہ ہے کہ ابن کمال پاشاہ کی تقسیم زیادہ جامع معلوم ہوتی ہے، اور اس میں زیادہ بہتر طریقہ پر طبقات فقہاء کا احاطہ کیا گیا ہے، البتہ انہوں نے مجتہد منتسب کے بارے میں جو یہ بات کہی ہے کہ وہ اصول میں مکمل طور پر صاحب مذہب کے مقلد ہوتے ہیں، یہ بات درست نظر نہیں آتی، اسی طرح مختلف طبقات میں انہوں نے جن شخصیتوں کو شامل کیا ہے، وہ کافی محل نظر ہے، لیکن ان دو باتوں سے قطع نظر ان کی تقسیم بہت جامع اور متوازن ہے۔

البتہ یہ بات ذہن میں رکھنا چاہئے کہ فقہاء کے جو طبقات متعین کئے گئے ہیں، نص سے ان کا ثابت نہ ہونا تو ظاہر ہے ہی، اس کے علاوہ ائمہ متبوعین، ان کے رفقاء اور حنفیہ میں کے یہاں یہ تقسیم نہیں ملتی ہے، یہ تقسیم متاخرین اور اس میں بھی کافی بعد کے

ہو، اور جو مسائل پیش آئیں ان میں اجتہاد سے کام لیتا ہو، ابن قیم نے لکھا ہے کہ اگر وہ بعض مسائل میں اپنے سے بڑے مجتہد کی تقلید کر لیتا ہے، تو یہ اس کے مجتہد ہونے کے منافی نہیں۔ (۱)
۲- وہ شخص جو ہو تو مجتہد، لیکن اس نے اپنے آپ کو کسی امام کی تقلید کا پابند کر رکھا ہو گو اس مجتہد کے فتاویٰ، اقوال اور دلائل و اصول سے پوری طرح آگاہ ہو، اور جن مسائل میں صاحب مذہب کا قول منقول نہ ہو، ان میں اجتہاد سے کام لیتا ہو، یہ نہ اصول میں امام کا مکمل مقلد ہوتا ہے، اور نہ فروع میں، البتہ وہ اجتہاد میں عام طور پر اسی کے نفع کو اختیار کرتا ہے، اسی کے مذہب کو مرتب و مدون کرتا ہے اور اسی کی دعوت دیتا ہے۔

بقول ابن قیم، حنابلہ میں قاضی ابویعلیٰ اور قاضی علی بن ابی موسیٰ، اسی درجہ کے لوگوں میں تھے اسی طرح حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ، مالکیہ میں اشہب، ابن عبدالحکم، ابن قاسم اور ابن وہب اور شوافع میں مزی، ابن مرتب، ابن منذر اور محمد بن نصر مروزی کو بعض اہل علم نے اسی طبقہ میں شمار کیا ہے۔ (۲)

۳- وہ اصحاب افتاء جو کسی مذہب فقہی کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرتا ہو، دلائل قائم کرتا ہو، اس کے فتاویٰ سے پوری طرح آگاہ و باخبر ہو، لیکن ان کے اقوال و فتاویٰ سے ذرا بھی سرمو تجاوز نہیں کرتا ہے۔

ابن قیم کے لب و لہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس طبقہ کے لوگوں سے خوش نہیں ہیں، کہ نہ یہ اجتہاد کے مدعی ہیں، اور نہ ان کو تقلید کا اقرار ہے، بلکہ ان میں بعض تو اس قدر خلو کرتے ہیں کہ

(۲) حوالہ سابق

(۳) حوالہ سابق ۲۱۴/۳

(۱) اعلام الموقعین ۲۱۴/۳

(۳) حوالہ سابق ۲۱۴/۳

لوگوں کی ہے پھر اس کی حیثیت کسی مسلم قاعدہ کی نہیں ہے، اس لئے عام طور پر اصول فقہ کی کتابوں میں اس تقسیم اور درجہ بندی کا ذکر نہیں ملتا، یہ ایک ذوقی چیز ہے، اس سلسلہ میں مختلف اہل علم اور اصحاب نظر کے جداگانہ مذاق ہو سکتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ذوقی چیزیں حجت نہیں ہوتیں، اس لئے کوئی شخص صلاحیت اور اہلیت کے بغیر کوئی کام کرنے لگے تو یقیناً اس کو تنبیہ کی جائے گی، لیکن چونکہ صلاحیتوں کا کسی شخص میں پایا جاتا اور نہ پایا جاتا بھی ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے اس سلسلہ میں اگر کسی کے گمان کو غلط سمجھا جائے تو اس کو فاسق اور گمراہ نہیں سمجھا جاسکتا، چنانچہ بعد کے اہل علم میں بھی علامہ ابن ہمام، علامہ زیلعی، اور مولانا عبدالحی فرنگی محلی لکھنوی نیز ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید انور شاہ کشمیری، وغیرہ نے بعض مسائل میں اصحاب مذہب اور بعد کے مشائخ کی رائے سے اختلاف بھی کیا ہے، ظاہر ہے کہ ابن کمال پاشاہ کی تقسیم اور درجہ بندی ان پر حجت نہیں ہے۔

تقیہ

تقیہ کے معنی خوف اور بچاؤ کے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ
الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي
شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً . (۱)

اہل ایمان مومنوں کے مقابلہ کافروں کو اولیاء نہ بنائیں،
جو ایسا کرے گا خدا سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہے گا،
سوائے اس کے کہ تم ان سے اپنا بچاؤ کرو۔

ابن عربی نے اس آیت کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اگر تم کو کافروں سے خطرہ ہو تو ان کی بظاہر موافقت کر لو (فلساعدوہم ووالوہم) اور زبان سے ایسی بات کہہ دو جو تم کو ان کے شر اور ایذا سے بچائے، ایمان و عقیدہ کے لحاظ سے ان کی موافقت نہ کرو، چنانچہ قرآن مجید کی یہ آیت: الْآمِنُ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، اسی آیت کا بیان اور اس کی وضاحت ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اہل کفر سے تمہاری قرابت ہے تو ان کے ساتھ داد و دہش کا سلوک رکھو، اس طرح کا سلوک گودین میں جائز ہے، لیکن اس آیت کی یہ تفسیر زیادہ قوی نہیں، وان كان جائزاً في الدين فليس بقوى في معنى الآية . (۲)

ابو بکر صاعی نے بھی اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جہاں انسان، یا اس کے بعض اعضاء کی ہلاکت کا اندیشہ ہو وہاں ”تقیہ“ کر کے جان بچالینا جائز ہے اور یہ قرآن کے اس اصول پر مبنی ہے جس میں بحالت اکراہ طمانینت قلب کے ساتھ مجبوراً کلمہ کفر کہنے کی اجازت دی گئی ہے، نیز یہ رخصت ہے اور واجب نہیں ہے، بلکہ تقیہ نہ کر کے اپنی جان ویدینا زیادہ افضل ہے، اس لئے اگر کوئی شخص کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کے لئے تیار نہ ہو اور اپنی جان ویدے، تو یہ زیادہ افضل اور بہتر طریق ہے، چنانچہ مشرکین نے خبیث بن عدی کو گرفتار کیا، حضرت خبیثؓ شہید ہو گئے، لیکن کلمہ کفر زبان سے ادا نہ کیا، تو ان کا یہ عمل مسلمانوں کے درمیان قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ (۳)

آلوسی نے لکھا ہے کہ "تقیہ" دو طرح کے اسباب کی وجہ سے ہو سکتا ہے، یا تو اس شخص کے مقابلہ میں جس سے اس کی عداوت دینی بنیاد پر ہو، جیسے ہوئی پرست مسلمان، یا اس شخص کے مقابلہ میں۔ یہ دنیوی اغراض کی بناء پر عداوت ہو، پہلی صورت میں اس پر ہجرت واجب ہے کہ ایسی جگہ چلا جائے، جہاں وہ اپنے دین کی حفاظت اور اس کا اظہار کر سکے، دوسری صورت میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ ہجرت واجب نہیں، بعض حضرات نے ہجرت واجب قرار دی ہے، لیکن کہا ہے کہ اس کی وجہ سے "ہجرت الی اللہ" کا ثواب نہ مل سکے گا۔ (۱)

پس حاصل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک:

۱- تقیہ اس وقت جائز ہے جب اپنی جان اور عضو کی حفاظت کے لئے اپنے ضمیر کے خلاف انسان زبان سے کلمہ کفر بولنے پر مجبور ہو جائے، جن صورتوں میں نوبت اکراہ تک نہیں پہنچتی ہو، ان صورتوں میں تقیہ جائز نہیں۔

۲- تقیہ رخصت ہے، تقیہ نہ کرنا اور پیش آنے والی ابتلا کو برداشت کر لینا زیادہ بہتر اور افضل ہے۔

۳- دینی اسباب کی بناء پر جہاں انسان تقیہ پر مجبور ہو جائے اس سرزمین سے ہجرت کرنا واجب ہے۔

۴- دنیوی اسباب مثلاً حفاظت جان و مال و غیرہ کی وجہ سے جہاں تقیہ کرنا پڑے وہاں سے ہجرت کر جائے، البتہ اس کا اجر متذکرہ صور صورت کے اجر کے برابر نہ ہوگا۔

اہل سنت والجماعت کی اس راہ اعتدال سے ہٹ کر وہ گروہ ہے، جس نے افراط و تفریط کی راہ اختیار کی ہے، ایک

طرف خوارج ہیں، جن کے نزدیک حالت اکراہ میں بھی تقیہ جائز نہیں اور دین کے مقابلہ جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی کوئی رعایت نہیں ہے، دوسری طرف اہل تشیع ہیں، جن کے یہاں ادنی خوف و حرم تقیہ کے لئے وجہ جواز ہے، ان کے یہاں تقیہ کا مفہوم یہ ہے کہ دشمن کے ادنی خوف اور مصلحت کے پیش نظر عقائد کو چھپایا جائے اور ان کے عقائد کی تائید کی جائے، مصلحت اندیشی کی یہ مدت اس قدر طویل ہو سکتی ہے کہ ان کے عقیدے کے مطابق سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ ذات رسالت مآب کی وفات سے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت تک مسلسل تقیہ کرتے رہے اور ظاہری طور پر ان کی اطاعت و فرمانبرداری کی، پھر اس تقیہ کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ نہ صرف ایمانیات بلکہ سیاسیات، عبادات اور اس کے طریقوں میں بھی تقیہ کی گنجائش ہے، چنانچہ "شیعی فقہ" میں وضوء میں پاؤں کا دھونا نہیں ہے بلکہ صرف اس کا مسح ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو پاؤں دھونے کی روایت ہے، اسے علماء شیعہ "تقیہ" ہی پر محمول کرتے ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جیسا کہ گذرا، وقتی طور پر اسلام نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر انسان اس حد تک مجبور کر دیا جائے کہ ابھی ایسا کر ورنہ تمہیں قتل کیا جاتا ہے، پھر اگر وہ بہ کراہت خاطر ایسا کر گذرے تو گنہگار نہ ہوگا، اسی کو "اکراہ" کہتے ہیں، مگر یہ اسی وقت ہے، جب دشمن ایذا رسانی کے درپے ہو اور وقتی طور پر یہ بات پیش آگئی ہو، اس کو زندگی کے لئے ایک مستقل طریق کار اور ڈھال نہ بنالیا گیا ہو۔

حضرت علیؓ کے ساتھ یقیناً یہ صورت حال نہیں تھی، آپ کے وصال کے بعد چھ ماہ تک انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ بیعت نہیں کی، مگر کسی نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا، اسی طرح حضرت سعدؓ بن عبادہؓ نے اپنی پوری زندگی بیعت نہ فرمائی مگر خود حضرت ابوبکرؓ نے بھی ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا، ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ وہ اکراہ موجود نہ تھا، جس کی طرف قرآن مجید نے اشارہ کیا ہے، یہی حال فقہی احکام و مسائل کا ہے، عہد صحابہ میں فقہی آراء میں کثرت سے اختلاف پایا جاتا ہے اور سیدنا حضرت علیؓ تفقہ میں خاص مقام اور اہمیت رکھتے تھے، اور صحابہ اور خلفاء کو اس کا پاس بھی تھا، اس کے باوجود یہ بات کہ وہ ان مسائل میں بھی تقیہ کرتے تھے عجیب بات ہے!

حضرت عمرؓ نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے حضرت علیؓ کے مشورہ سے عی طے فرمائی، واقعہ ہجرت اسلامی سنہ کا نقطہ آغاز ہے، یہ انہی کی رائے پر مبنی تھا، انہی کے مشورہ سے حضرت عمرؓ کا کفاف مقرر ہوا، دینی معاملات میں حضرت علیؓ اتنے حساس اور بیباک تھے کہ ایک پاگل زانیہ کے بارے میں حضرت عمرؓ نے سنسار کر دیئے جانے کا فیصلہ فرما دیا، لوگ لے کر چلے، حضرت علیؓ کو اطلاع ہوئی تو لوگوں کو واپس فرما دیا اور حضرت عمرؓ سے کہا کہ پاگل ان لوگوں میں سے ہیں جن سے حکم اٹھالیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے تسلیم کیا اور فرمایا ”اگر علیؓ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتا“ ان حالات میں حضرت علیؓ کو اس درجہ مجبور قرار دینا کہاں تک قرین قیاس اور درست ہے؟

حضرت علیؓ کو بالکل ابتداء میں اسلام لانے کا شرف حاصل ہے، مکہ کی تیرہ سالہ زندگی انہوں نے حضور ﷺ کے ساتھ سخت کھٹی ہوئی فضا میں گزاری، جہاں اسلام کے شدید ترین دشمنوں سے سامنا تھا، مگر اس طویل عرصہ میں انہوں نے کہیں ”تقیہ“ سے کام نہیں لیا اور اس جرأت و ہمت سے کام لیا کہ ہجرت کے موقعہ سے حضور اکرم ﷺ کے بستر پر لیٹے رہے، جہاں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ وہ دشمنوں کی زد میں آجائیں گے، پورے عہد رسالت میں وہ اس قدر جری اور بیباک رہے اور اس کے بعد اچانک بزدلی کی اس سطح پر آ گئے کہ مسلسل تقیہ کے نام پر زندگی گزارتے رہے، یہ قطعاً ناقابل فہم، ان کی ذات سے فردر اور ان کی عظمت کے منافی ہے۔

اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس طرح تقیہ کی گنجائش تھی تو آخر سیدنا حضرت حسینؓ نے اس سے کام کیوں نہ لیا؟ اور کیوں اپنی اور تمام اہل بیت کی جان نثار کر دی؟ حقیقت یہ ہے کہ ”تقیہ“ کی ایسی عام گنجائش فراہم کرنے کے بعد ”ایمان“ اور ”نفاق“ کے درمیان کوئی سرحد باقی نہ رہ سکے گی اور آخر اس اصول کی بنا پر اگر کوئی شخص کہے کہ سیدنا حضرت علیؓ نے حضور ﷺ کے زمانہ میں ایمان کا اظہار ازراہ تقیہ کیا تھا، ورنہ دراصل وہ مومن نہ تھے، والعیاذ باللہ، تو اس کا جواب کیا ہوگا؟ والله هو یهدی الحق وسواء السبیل۔



اس کے لغوی معنی ”بڑا ماننے“ کے ہیں اور اصطلاح میں ”اللہ اکبر“ کہنے کو کہتے ہیں، نماز کا آغاز مسنون طریقہ کے

مطابق ”اللہ اکبر“ سے کرنا چاہئے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں کسی دوسرے ایسے لفظ سے نماز شروع کی جاسکتی ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلالت شان کا اظہار ہو ”اللہ اجل“ اور ”لا الہ الا اللہ“ وغیرہ، مگر اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔

(تفصیل ”تحریم“ کے تحت گزر چکی ہے)

”تحریم“ کے علاوہ رکوع سے اٹھنے کے ماسوا جس میں ”سمع اللہ لمن حمدہ“ کہنا ہے، پوری نماز میں ایک رکن سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے کی صورت میں ”اللہ اکبر“ کہنا مستون ہے، ان کو تکبیراتہ انتقال کہتے ہیں ”عیدین“ میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق چھ تکبیرات زوائد ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد رکوع سے پہلے، یہ تکبیرات واجب ہیں۔ (۱)

(فقہی تفصیلات خود عیدین میں ذکر ہوں گی)۔

تکبیرات تشریق

تکبیر تشریق ان الفاظ میں مروی ہے:

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر
واللہ الحمد .

نویں تاریخ کی نماز فجر کے بعد سے اس تکبیر کا آغاز ہوگا اور سیدنا حضرت علیؓ کی روایت کے مطابق ۱۳ تاریخ کی نماز عصر تک کہے گا، اس طرح ۲۳ تکبیریں ہوں گی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، امام ابو حنیفہؒ، عبداللہ بن مسعودؓ کے مسلک کے مطابق ۹ تاریخ کی

فجر سے ۱۰ تاریخ کی عصر تک ہی تکبیر تشریق کے قائل ہیں، مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے، گو شیخ ابوالہیثم حلبی نے امام صاحبؒ ہی کی رائے کو ترجیح دیا ہے۔

یہ تکبیر ہر فرض نماز کے بعد سنت اور اکثر احناف کے قول کے مطابق واجب ہے، چاہے مسافر ہو یا مقیم، مرد ہو یا عورت، شہر میں ہو یا دیہات میں، جماعت سے نماز پڑھے یا تنہا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں صرف جماعت سے فرض نمازوں کے بعد اور محض شہر میں ہے، عورت، مسافر، منفرد اور جماعت میں شرکت سے معذور اشخاص کے لئے نہیں ہے، نماز جمعہ کے بعد بھی تکبیر کہی جائے گی، ان دنوں کی کوئی نماز چھوٹ گئی اور بعد کو قضا کی تو اب قضا کے وقت تکبیر کہنے کی ضرورت نہیں، اسی طرح پہلے کی کوئی واجب الادا نماز کی ان دنوں میں قضا کرے تو بھی تکبیر نہ کہے گا (۲) اگر امام تکبیر کہنا بھول جائے، تب بھی مقتدی کو کہنی چاہئے، خود امام کو بھی مسجد سے نکلنے سے پہلے یاد آ جائے تو کہہ لینا چاہئے، حجاج پہلے تکبیر کہیں، پھر تلبیہ۔ (۳)

مالکیہ اور شوافع کے نزدیک صرف تین دفعہ ”اللہ اکبر“ کے ذریعہ تکبیر تشریق مکمل ہو جاتی ہے، مالکیہ کے یہاں اسی پر اکتفا کرنا بہتر ہے، اگر ”لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ الحمد“ کا اضافہ کیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں۔

شوافع کے یہاں تیسری تکبیر کے بعد ”اللہ اکبر کبیراً اور الحمد للہ کثیراً اور سبحان اللہ بکرة واصبلاً“ کا اضافہ

(۲) حوالہ سابق ۲۱۶/۱، غیۃ المستملی ۵۳۱

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۵۱/۱

(۳) حوالہ سابق

زیادہ بہتر ہے، پھر اس کے بعد اس فقرہ کا کہنا بھی منقول ہے:

لا الہ الا اللہ ولا تعبد الا اياه ، مخلصین لہ
الدین ولو کرہ الکافرون ، لا الہ الا اللہ وحده
صدق وعده ونصر عبده و وهزم الاحزاب
وحده لا الہ الا اللہ واللہ اکبر

اور ان الفاظ صلوٰۃ پر اس کو ختم کیا جائے:

اللهم صلّ علی محمد وعلی ال محمد وعلی
اصحاب محمد وعلی ازواج محمد وسلم

نسلیمہا کثیرا

مالکیہ کے یہاں تکبیر تشریق جماعت اور فرد دونوں کے
لئے قرائت کے بعد ۱۰ ارذی الحجہ کی طہر سے ۱۳ ارذی الحجہ کی فجر تک
کل ۱۵ نمازوں میں کہی جائے گی۔ (۱) شوافع کی بھی حجاج کے
سلسلہ میں یہی رائے ہے، غیر حاجی کے سلسلہ میں اختلاف ہے،
لیکن رائج یہ ہے کہ وہ بھی اسی پر عمل کرے گا، (۲) حنابلہ کا مسلک
اس مسئلہ میں حنفیہ کے مطابق ہے۔ (۳)

(عیدین میں تکبیرات زوائد، نیز مید گاہ کو جاتے ہوئے)

تکبیرات کا ذکر خود "عیدین" ہی کے ذیل میں کیا جائیگا)

تکلیف

فقہ کی اصطلاح میں "تکلیف" یہ ہے کہ کسی کو کسی بات کا
پابند بنادیا جائے اور ایسے شخص کو "مکلف" کہتے ہیں۔

دنیا میں تین قسم کی مخلوق ہیں، ایک فرشتے، دوسرے

چوپائے اور تیسرے انسان، فرشتے حلم و عدل کا مجموعہ اور
اطاعت و فرمانبرداری کے پیکر ہیں، جسم کے مادی تقاضوں اور
اس کے اقراط و تفریط، بھوک، خوف و غم، غیظ و غضب اور تکبر
وغیرہ سے خالی ہیں، وہ ہر وقت حکم الہی کے منتظر اور اس کی تعمیل
کے لئے آمادہ و تیار رہتے ہیں، اس کے مقابلہ میں چوپائے
صرف مادی اور جسمانی منفعت کو جانتے ہیں اور اپنی طبعی
خواہشات کی تکمیل میں لگے رہتے ہیں، وہ سراپا جہل ہیں اور
عدل کی صلاحیت سے محروم۔

اس کے برخلاف انسانوں میں دو متضاد صلاحیتیں رکھی گئی
ہیں اور دونوں میں مسلسل کشمکش کی کیفیت رہتی ہے، جب
بہیمیت غالب آتی ہے تو ملکوتی صفت کم زور پڑ جاتی ہے، اور
جب یہ غالب آتی ہے تو وہ مغلوب ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا
بھی کچھ ایسا نظام ہے کہ آدمی جس سمت میں بڑھتا ہے اسی کو اس
کے لئے آسان کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:
فاما من اعطی واتقى وصدق بالحسنی فسنسرہ
للیسری واما من بخل واستغنی وکذب بالحسنی
فسنسرہ للعیسی۔ (لیل: ۱۰)

اور یہ بھی قدرست خداوندی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر
ایک راہ میں ایک گونہ لذت بھی ہے اور ایک گونہ کلفت بھی، اب
احکام الہی کی تکلیف کا جو منشاء ہے وہ انسان ہی سے پورا ہو سکتا
ہے، چنانچہ قرآن مجید نے کہا:

انا عرضنا الامانة علی السموات والارض و

الجبیل فابین ان یحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان الہ کان ظلوماً جھولاً لیعذب
اللہ المنافقین والمنافقات والمشرکین
والمشرکت ویتوب اللہ علی المؤمنین
والمومنات وکان اللہ غموراً وحیماً (۱)

ہم نے آسمانوں اور زمینوں اور پہاڑوں پر امانت (احکام
شریعت) پیش کی مگر ان سب نے اس کو اٹھانے سے
انکار کر دیا اور ڈر گئے، ہاں انسان نے اسے ٹھالیا کہ وہ بڑا
بے ترس اور نادان ہے تاکہ منافق اور مشرک مردوں اور
عورتوں کو عذاب دیں اور مومن مردوں اور عورتوں کی توبہ
قبول کر لیں، اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

امام غزالی اور بیضاوی وغیرہ نے یہاں امانت سے یہی
مکلف قرار دینے کے معنی مراد لئے ہیں، اس سے یہ بات معلوم
ہوتی ہے کہ قرآن یہ کہتا چاہتا ہے کہ مکلف وہی ہو سکتا ہے جو
ظلم و جہول "بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ ظلم اسی میں پایا
جاسکتا ہے، جس میں عدل کا امکان ہو، اور جہل وہیں ہوگا جہاں
علم کی استعداد ہو، جہاں علم و عدل کی استعداد ہی نہ ہو وہ مکلف
نہیں ہو سکتے، جیسے کہ بہائم، اور جو مخلوق عدل و ظلم کے معاملہ میں
مختار نہ ہو، بلکہ مجبور ہو، جیسے فرشتہ، وہ بھی مکلف قرار نہیں دئے
جاسکتے، اس لئے کہ مکلف قرار دینے کا منشاء جزا و سزا ہے اور جو
مخلوق اپنے عمل میں مجبور ہو اس کے لئے جزا و سزا کا کیا سوال؟
اب صرف حضرت انسان رہ گئے جو اپنے عمل میں مجبور بھی
نہیں ہیں، اور عدل کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، اس لئے فطری
بات ہے کہ انہی کو مکلف ہونا چاہئے، لہذا یہ بات کہی جاسکتی ہے

کہ گویا خود انسانی فطرت کا تقاضہ ہے کہ اس کو عمل خیر کا مکلف
قرار دیا جائے اور اس پر ثواب ہو اور عمل شر سے بچنے کو کہا جائے
اور اس پر عذاب ہو۔ (۲)

شرع اسلامی کا توازن

شرع اسلامی میں مکلف قرار دئے جانے کے سلسلے میں
بنیادی اصول وہ ہے، جس کا ذکر قرآن نے کیا:
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا۔ (بقرہ ۲۸۶)

یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی صلاحیت اور قوت سے زیادہ کسی
حکم کا پابند نہیں کرتے۔ چنانچہ اسی اصول کی بناء پر نابالغ، پاگل
اور دیوانے کسی حکم کے پابند نہیں، ان کے علاوہ حالات کے لحاظ
سے عورتوں، غلاموں، معذوروں اور ناداروں کو بہت سے شرعی
احکام سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خیند، نشہ، بھول چوک، سہو وغیرہ کی
وجہ سے بھی بعض سہولتیں فراہم کی گئی ہیں، یہ سب شرع اسلامی
کے اعتدال، توازن، نیز انسانی زندگی سے مطابقت اور فطرت
سے ہم آہنگی کی مکمل دلیل ہے۔

کیا کفار احکام اسلامی کے مکلف ہیں؟

یہاں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا غیر مسلم حالت کفر میں بھی
شرع اسلامی کے مکلف ہیں یا نہیں؟ علامہ عینی نے شمس الائمہ
سے اس مسئلہ پر بڑی اچھی بات نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ
اسلامی ملک میں تعزیری قوانین کے پابند وہ بھی ہوں گے، جیسے:
زنا، چوری، اور اس کی سزائیں، نیز وہ معاملات میں بھی احکام
اسلامی کے پابند ہوں گے اور شریعت کے دیگر احکام عبادات

وغیرہ میں آخرت میں ان کا مواخذہ ہوگا، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

لَوْ هَلْ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ. (نعلت: ۷)

مشرکین کے لئے بربادی ہو جو زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔

اور دوسری جگہ:

وَاللَّوْلَمْ لَنَك مِنَ الْمُصَلِّينَ. (مثر: ۳۳)

اور کفار کہیں گے کہ ہم نماز نہیں پڑھتے تھے۔

اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ عبادات میں وہ دنیا کے لحاظ سے مکلف ہیں یا نہیں؟ اہل عراق کا خیال ہے کہ ان کے ذمہ عبادات کی ادائیگی واجب ہے، البتہ چونکہ ہمارا ان سے ”عہد“ ہے، اس لئے ہم ان کو مجبور نہیں کر سکتے، اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ جب تک ایمان قبول نہ کر لیں واجب ہی نہیں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی تحقیق ہے کہ دنیوی احکام کے لحاظ سے معاملات میں بھی وہ تمام شرع اسلامی کے مکلف نہیں ہیں، جیسا کہ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنے مذہب کے مطابق گواہوں کے بغیر یا کسی دوسرے کی عدت میں نکاح کر لیں تو ان کا نکاح درست ہوگا اور اگر وہ دونوں اسلام قبول کر لیں تو ان کو اپنے نکاح پر باقی رکھا جائے گا۔ (۱)

شریعت میں مکلف قرار دئے جانے کا گہرا تعلق ”اہلیت“ سے ہے، اگر انسان میں کوئی ایسی بات پائی جائے جو اس کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہو، جن کو اصول فقہ کی اصطلاح میں ”عوارض اہلیت“ یا ”موانع اہلیت“ کہا جاتا ہے، تو پھر وہ مکلف باقی نہیں

رہتا۔ دیکھئے: ”عوارض“

تلاوت

قرآن مجید کی تلاوت جس قدر زیادہ ہو سکے بہتر ہے، خود اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تعریف کی ہے، (آل عمران: ۱۱۳) اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو قابل رشک قرار دیا ہے، (۲) کتاب اللہ کے ایک حرف کی تلاوت پر دس نیکیاں ملیں گی، (۳) آپ ﷺ نے اس کو قیامت میں آدمی کے لئے سفارشی قرار دیا ہے۔ (۴) — اور بیشار احادیث ہیں جو قرآن مجید کی تلاوت پر اجر و ثواب اور اس کی فضیلت و عظمت اور برکتوں کو بتاتی ہیں۔

تلاوت کی مقدار

قرآن مجید کی تلاوت کے سلسلے میں سلف کا معمول تو دن و رات میں آٹھ ختم تک کا تھا، مگر عموماً اس افراط کو پسند نہیں کیا گیا ہے، مسلم بن خرق سے مروی ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے بعض لوگوں کے ایک شب میں دو یا تین ختم کرنے کا ذکر کیا، تو آپؓ نے فرمایا، ان کا پڑھنا نہ پڑھنا برابر ہے، طرأوا اولہم یقرؤا۔

حضور اکرم ﷺ پوری شب میں بقرہ، آل عمران اور نساء پڑھتے تھے۔

چنانچہ سلف میں سے اکثر لوگوں نے تین دنوں سے کم میں قرآن مجید ختم کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، ابو داؤد اور ترمذی نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے حضور اکرم ﷺ سے نقل کیا

(۲) بخاری ۷۵۱۲، باب احتیاط صاحب القرآن

(۳) حوالہ سابق

(۱) ملخص از: فتح الملہم ۱۸۷/۱

(۳) ترمذی ۱۱۸۶۲، ابواب فضائل القرآن

ہے کہ تین دنوں سے کم میں جس نے قرآن مجید پڑھا وہ سمجھتا نہیں ہے، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تین دنوں سے کم میں قرآن نہ پڑھو، معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ تین دنوں سے کم میں قرآن کی تکمیل کو مکروہ سمجھتے تھے، حضرت سعید بن منذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے دریافت فرمایا کہ کیا میں تین دنوں میں قرآن پڑھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر ہو سکے تو پڑھو، (۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولاً تین دنوں سے کم میں قرآن مجید کی تکمیل ناپسندیدہ امر ہے، لیکن اس کا تعلق نماز سے باہر عام تلاوت سے ہے، رمضان المبارک میں جو "سہ شعی شبینہ" کا سلسلہ قائم ہے وہ بہر حال کراہت سے خالی نہیں، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ سے کبھی اتنی طویل جماعت ثابت نہیں۔

متوسط اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ نماز کے باہر ایک ہفتہ میں ایک ختم کیا جائے، اکثر صحابہؓ کا یہی معمول تھا، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مجھ سے آپ ﷺ نے ایک ماہ میں ایک ختم کرنے کو فرمایا، میں نے کہا کہ میرے اندر اس سے زیادہ کی صلاحیت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا، پھر دس دنوں میں پڑھو، پھر آپ ﷺ نے فرمایا ایک ہفتہ میں پڑھو، اس سے آگے نہ بڑھو، (۲) آپ ﷺ نے قیس بن معصہ رضی اللہ عنہ کو بھی زیادہ سے زیادہ ایک ہفتہ میں قرآن ختم کرنے کو فرمایا۔

مکحول نے صحابہؓ کا معمول نقل کیا ہے کہ نومند حضرات سات دنوں میں ایک ختم قرآن کرتے تھے، بعض مہینہ میں بعض

دو ماہ میں اور بعض اس سے زیادہ میں، حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جس نے سال میں دو ختم کئے اس نے قرآن کا حق ادا کیا۔ (۳)

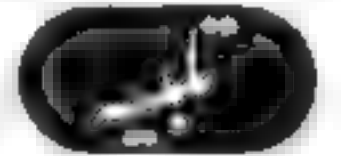
بہر حال ان روایات و آثار سے جو بات مترشح ہوتی ہے، وہ یہ کہ معمولاً تین دنوں سے کم میں تین ختم کرنا مکروہ ہے، بہتر ہے کہ ایک ہفتہ میں مکمل کیا جائے اور کوئی غور و تدبیر کے ساتھ پڑھے تو سال میں دو دفعہ ختم کرے، **ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب**۔

تلاوت کے آداب

بہتر ہے کہ وضو کر کے قرآن پڑھا جائے، گو کہ بے وضو بھی قرآن چھوئے بغیر پڑھا جاسکتا ہے، صاف ستھری جگہ میں، اور زیادہ بہتر ہے کہ مسجد میں تلاوت کی جائے، حمام، راستوں اور بازاروں میں پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ لوگوں کی بے توجہی کے باعث بے حرمتی ہوتی ہے، مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والا قبلہ رخ ہو کر سکون و وقار اور خشوع کے ساتھ سر جھکا کر بیٹھے، قرآن کی تلاوت سے پہلے مسواک کر لے، شروع میں تعوذ پڑھے، پھر بسم اللہ کہے۔

قرآن مجید ترتیل اور تجوید کی رعایت کے ساتھ پڑھا جائے، زبان سے واقف ہو تو تدبیر بھی کرے، قرآن کی مناسبت سے بعض دعائیں اور حمد یہ کلمات کہا کرے، مثلاً آپ ﷺ "سبح اسم ربک الاعلیٰ" پڑھتے تو فرماتے: سبحان ربی الاعلیٰ وغیرہ، مگر یہ اس وقت ہے جب نماز میں نہ ہو،

تلاوت کے وقت رونا، یا اپنے آپ پر گریہ طاری کرنے کی کوشش کرنا مستحب ہے، حافظہ سے قرآن پڑھنے سے زیادہ باعث اجر دیکھ کر قرآن کی تلاوت کرنا ہے۔ کسی کی گفتگو کی وجہ سے تلاوت کو بند کر دینا، یا تلاوت کے درمیان ہنسا، بے کار کاموں میں مصروف رہنا (عبث) اور ادھر ادھر دیکھنا مکروہ ہے، (۱) قرآن مجید کو اوسط آواز میں پڑھنا چاہئے، نہ بہت زور سے اور نہ بہت آہستہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ بہت زور سے تلاوت کرتے تھے، اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بہت آہستہ، آپ ﷺ نے دونوں کو اعتدال اختیار کرنے کا حکم فرمایا۔ (۲)



تلبیہ ان کلمات کو کہتے ہیں:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ
لَبَّيْكَ ، اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا
شَرِيكَ لَكَ . (۳)

میں حاضر ہوں، ہاں الہا! میں حاضر ہوں، آپ کا کوئی شریک نہیں، بے شک تمام تعریفیں آپ کو سزاوار، تمام نعمتیں آپ کی ملکیت، آپ ہی مالک ہیں، کوئی آپ کا شریک نہیں۔

عام طور پر غالباً آپ اسی قدر فرمایا کرتے تھے، اس لئے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اس سے زیادہ نہیں کہتے

تھے اور اسی لئے فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر دعائیہ، یا حمدیہ الفاظ کا اضافہ تو کیا جاسکتا ہے، اس میں کوئی ترمیم یا تبدیلی نہیں کی جاسکتی (۴)۔ لیکن بعض احادیث میں آپ ﷺ سے درج ذیل الفاظ نقل کئے گئے ہیں، جو غالباً ایک اتفاقی امر تھا، اور جس سے ان کلمات کا بھی جواز معلوم ہوتا ہے:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ وَسَعْدِيكَ ، وَالْخَيْرُ
لِي بِمَلِيكَ ، وَالرَّغْبَىٰ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ . (۵)
میں حاضر ہوں، اے اللہ! میں حاضر ہوں اور تیری سوانقت کرتا ہوں، اے خداوند عالم! تمام بہتری تیرے قبضہ میں ہے، اور تمام آرزوئیں اور تمناؤں تیری طرف ہیں۔

تلبیہ سے فراغت کے بعد آپ ﷺ جنت، رضائے خداوندی اور دوزخ سے نجات کی دعا بھی مانگا کرتے تھے، (۶) حج کے دوران تلبیہ کی بڑی فضیلت آئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص تلبیہ کہتا ہے تو یہاں سے وہاں تک اس کے دائیں بائیں کے درخت و پتھر اور مکانات اس کے ساتھ شریک رہتے ہیں، (۷) تلبیہ بلند آواز میں کہنا چاہئے، حضرت جبرئیل رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کو باضابطہ اطلاع دی کہ اپنے صحابہ کو بہ آواز بلند تلبیہ کا حکم فرمائیں۔ (۸)

تلبیہ کی ابتداء یوں ہوگی کہ غسل کر کے ”میقات احرام“ پر یا اس سے پہلے احرام کا لباس پہنے، پھر دو رکعت نماز پڑھے، حج

(۲) ابوداؤد ۱۸۸۱، باب رفع الصوت بالقرآن في صلاة الليل

(۳) قنوری ۵۷، کتاب الحج

(۶) شافعی عن حمزة بن ثابت

(۸) ابوداؤد ۲۵۲۱

(۱) ملخص از: الاتفاق ۳۰۵/۱-۲۹۵

(۳) بخاری ۲۱۰۶/۱، باب التلبیة

(۵) حوالہ سابق

(۷) ترمذی، عن سهل بن سعد ۱۲۸/۱

کی نیت کرے اور قبولیت کی دعا کرے پھر تلبیہ کہے، (۱) اب اس وقت سے جس قدر تلبیہ کہے بہتر ہے، خاص کر چڑھتے، اترتے نمازوں کے بعد، صبح گاہی میں زیادہ کہے، یہاں تک کہ دسویں ڈی الحجہ کو منیٰ میں حجرہ عقبہ پر پہلی کنکری پھینکنے کے ساتھ ہی تلبیہ کا ورد بند کر دے۔ (۲)



یہ ایک خاص نوعیت کا "کھانا" ہے، اس کو گیسوں کا آٹا، دودھ، شہد وغیرہ ملا کر بنایا جاتا تھا، اور عرب اسے بڑے شوق سے کھاتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے اسے پسند فرمایا ہے اور اس کھانے کو مریض کے قلب کے لئے راحت رساں اور دافع تکلیف قرار دیا ہے۔ (۳)



تلبیہ کسی بات پر مجبور کئے جانے کو کہتے ہیں، مثلاً کوئی آدمی بادشاہ سے ڈرتے ہوئے کسی سے طے کر لے کہ میں کہوں گا کہ میں نے اپنا مکان تم سے بیچ لیا ہے اور تم اس کی بظاہر تائید کرو گے، حالانکہ میں حقیقت میں تم سے یہ بیچ نہیں رہا ہوں۔ (۴)

خرید و فروخت کے ایسے نمائشی معاملہ کو "بیع تلبیہ" کہا جاتا ہے، حکم کے اعتبار سے یہ معاملہ "ہزل و مزاح" کے درجہ میں ہے، یعنی "بیع" منعقد ہو جائے گی، مگر کسی فریق کے لئے لازم اور ضروری نہیں ہوگی، فریقین کو اختیار ہوگا کہ اسے ختم کر دیں،

اور اگر کوئی فریق کہے کہ یہ معاملہ ازراہ "تلبیہ" تھا، اور دوسرا کہے کہ بالارادہ خرید و فروخت کا معاملہ ہوا تھا، تو جو گواہوں سے اپنی بات ثابت کر دے اس کا اعتبار ہوگا، دونوں کے پاس گواہ ہوں تو اس کی بات معتبر ہوگی جو "تلبیہ" کا مدعی ہو اور اس کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو مسترد کر دے، اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہو تو اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو باضابطہ اور مقصدی معاملہ خرید و فروخت کا دعویٰ کر رہا ہو۔ (۵)

(تلبیہ کا ذکر بیچ میں بھی ہو چکا ہے)

تلقیح صناعی (ثبث ثیوب سے تولید)

"تلقیح صناعی" سے مراد مصنوعی طور پر حمل و تولید ہے، گذشتہ چند سالوں قبل ثبث ثیوب کے ذریعہ تولید کا ایک انوکھا تجربہ کیا گیا، جو کامیابی سے ہم کنار ہوا، یہ تو اصل میں ایک میڈیکل تجربہ اور طبی انکشاف ہے، لیکن متعدد فقہی اور شرعی احکام ہیں، جو اسی ایجاد سے متعلق ہیں۔

اجنبی مرد و عورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ثبث ثیوب کے ذریعہ تولید کی دو مشکلیں ہیں، اول یہ کہ اجنبی مرد و عورت کے مادہ منویہ اور بیضہ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے چاہے یہ وہ اجنبی مادے کسی ثیوب میں خلط کئے جائیں یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یہ صورت بہر حال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے

(۲) لغتوری ۶۰

(۳) رد المحتار بحوالہ المغرب ۳۳۴/۴

(۱) ابوداؤد ۸۱۵۴

(۳) بخاری ۸۱۵۴، باب التلبیہ

(۵) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۳۵۴/۴-۳۳۴

نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ بھی اختلاط نسب ہے۔

پس اجنبی مرد و عورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے ”زنا“ ہیں، البتہ چونکہ حدود (شریعت کی مقررہ سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں، دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد و عورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی، البتہ چونکہ اپنی روح اور بتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضرب ہے، جس قدر خود فعل زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سزا سن کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر ہی سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اصول ہے کہ عورت جس مرد کا ”فراش“ ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا:

”الولد للفراش وللعاهر الحجر“۔ (۱)

اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے (۲)، نیز اگر

کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہ ہوگا جس کے مادہ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے، ہاں اگر کسی اجنبی عورت کی بیعتہ المنی حاصل کی گئی اور کسی مرد کے مادہ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیدگی کی گئی اور پھر یہ ”لقیحہ“ اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں فختل کر دیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جتنا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیونکہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو بننے (الجدۃ ۲) اور جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی تو چونکہ وہ اسی کی فراش ہے، اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور ”جننے والی ماں“ کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا، وہ گئی وہ عورت جس کا بیعتہ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزو بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد یا عورت کا جزو بنا ہو وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالانکہ مولود زانی کا جزو ہوتا ہے، اور مدت رضاعت دو سال گزرنے کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، البتہ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”حرمت نکاح“ میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اسی لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت

(۲) ہدایہ ۳۳۲، باب ثبوت النسب

(۱) سنن خمسہ عن عمرو بن شعيب، جمع الفوائد ۲۳۶/۱

قائم ہوگی جس کا مادہ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جتا ہے اور اس کے لئے زحمت ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضہ المنی حاصل کی گئی ہے۔

زن و شو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے خود شوہر و بیوی کے مادہ حیات کو خلط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی کئی شکلیں ہو سکتی ہیں:

۱- شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہنچا دیا جائے۔

۲- شوہر و بیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور کسی ٹیوب میں مخصوص مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔

۳- شوہر اور اس کی ایک بیوی کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزہ کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بنا پر تولید کی اہل نہ ہو۔

ان صورتوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضہ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمت ولادت برداشت کی؟

اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟

اس حقیر کی رائے ہے کہ اولاد جوڑوں کے لئے بطور علاج اس طرح کی منجائش ہوگی، رہ گئی یہ بات کہ اس میں شوہر کو خلط کے ذریعہ مادہ منویہ کا اخراج کرنا پڑے گا، اور ”جلق“ کی ممانعت ہے، تو یہ اس لئے غلط ہے کہ اس کی وجہ سے مادہ حیات کا ضیاع ہوتا ہے، یہاں ”جلق“ اس کے برعکس اس لئے کیا جا رہا ہے کہ اس کو ضیاع سے بچایا جائے، اور بار آور کیا جائے، اس لئے یہ شبہ صحیح نظر نہیں آتا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس عمل میں بے ستری ہوگی اور عورت کو دوسری خاتون معالج ہی کے سامنے سہمی بے پردہ ہونا پڑے گا، مگر فقہاء نے محض موٹا پے کے حصول اور جماع کی قوت میں اضافہ وغیرہ کے لئے حقہ کی اجازت دی ہے جو ظاہر ہے صاحب اولاد ہونے کے زبردست فطری جذبہ سے کم اہمیت رکھتا ہے اور جس میں بے ستری ہوتی ہے تو حصول اولاد کے مقصد کے لئے ایک خاتون کی اپنی ہم جنس کے سامنے بے ستری کو بدرجہ اولیٰ قبول کیا جانا چاہئے۔

نشٹ ٹیوب کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہو جانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چونکہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں طبی کے بغیر بھی

استقر ارحل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

رجل وطی جاریہ فی مادون العرج فانزل
فاخذت الجاریہ ماء فی شنی فاستدخلته فی
فرجها فعلق عہ ابی حنیفہ ان الولد ولدہ
وتصیر الجاریہ ام ولد لہ (۱)

کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے
اور اس کو انزال ہو جائے، باندی اس مادہ منویہ کو کسی چیز
میں محفوظ کر لے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کر لے
اور اس سے حمل بھی ٹھہر جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی "ام ولد" قرار پائے گی۔

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا "بیضۃ المنی" ہے اگر
اس کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں
شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کی بیضۃ المنی اس کی
سوکن کے رحم میں ڈالی گئی اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی
ماں کون سمجھی جائے گی؟ — اس بارے میں اہل علم کی رائیں
مختلف ہیں، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے
"بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں
وہ ہوگی جس کے رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جتا ہے،
حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمت شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں
ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے "بیضۃ المنی"
حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو
کی ہوگئی اور نسب اور حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ بزرگیت پر

ہے، صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے "حرمت مصاہرت" ثابت
ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد حتی
یضاف الی کل واحد منها کمالاً (۲)

وطی مولود کے واسطے سے بزرگیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ
ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر ایک کی طرف پوری طرح
منسوب ہوتا ہے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں قرار دیا ہے، جو زحمت
ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے
ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن پاک کی یہ تعبیر ہے
کہ وہ ماں کو "والدہ" (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے،
پھر رحم میں بچہ اسی عورت کے خون سے پرورش پاتا ہے اور اس
طرح اپنے وجود کے اعتبار سے وہ اس عورت کا جزو قرار پاتا ہے،
اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصاً دلچسپ اور قابل فکر ہے،
راقم سطور کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ فقہاء کے یہاں بعض
ایسی نظیریں موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے
ثابت کیا گیا ہے، اور دونوں ہی کو اس پر "ولایت" کا حق دیا گیا
ہے، ملاحظہ اذ شارح قدوری لکھتے ہیں:

واذا كانت جاریہ بین الثین جاء ت بولد
فادعیاه حتی ثبت النسب منہما (۳)

ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی
کو ولادت ہو اور دونوں اس کے دعویدار ہوں تو مولود کا

نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔

ابن نجیم نے ظہیر یہ کے حوالے سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

والحارۃ بین النین اذا جاء ت بولد فادعیہ

یثبت النسب من کل واحد مہا ینفرد کل

واحد منہما بالتزویج . (۱)

دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور

دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کریں تو مولود کا نسب

دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا

نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوگی۔

پس کیا یہ بات مناسب نہ ہوگی کہ تمام احکام شرعیہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے؟

یہ راقم سطور کی اس تحریر کا خلاصہ ہے جو ”اسلام اور جدید

میڈیکل مسائل“ میں شریک اشاعت ہے، تفصیل کے لئے

کتاب مذکور ملاحظہ ہو: هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

وعلمہ اتم واحکم .

(اصول فقہ کی اصطلاح)

تلفیق

ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی ایک

صورت ”تلفیق“ ہے، ”تلفیق“ سے مراد ایک ہی عمل میں دو

مسئلوں میں دو مختلف فقہاء کی رائے کو اس طرح قبول کرنا ہے کہ

بحیثیت مجموعی وہ عمل ان دونوں میں سے کسی کے نزدیک بھی

درست قرار نہ پاتا ہو:

القیام بعمل یجمع فیہ بین عدة مذاهب حتی لا

یمکن اعتبار هذا العمل صحیحاً فی ائی

مذہب من المذاهب . (۲)

اگر دو علاحدہ مسئلوں میں مختلف فقہاء کی رائے پر عمل کیا

جائے، گو وہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور وابستہ ہوں تو

اس کا شمار تلفیق میں نہ ہوگا، مثلاً فقہ شافعی کے اصول پر کپڑے

پاک کئے اور فقہ حنفی کی رعایت کرتے ہوئے نماز ادا کی تو گو

کپڑے کی پاکی فقہ حنفی میں اور نماز کی صحت فقہ شافعی میں تسلیم

شدہ نہ ہو، پھر بھی یہ عدول درست ہوگا، الممنوع ان

یترکب حقیقة ممنوعة فی مسئلة واحدة لافى

مسئلتین کما اذا طهر الثوب بمذہب الشافعی

وصلی بمذہب ابی حنیفة . (۳) اسی طرح اگر ایک ہی

مسئلہ میں دو الگ الگ مواقع اور اوقات پر مختلف فقہاء کی تقلید کی،

تب بھی مضائقہ نہیں، مثلاً ایک دن ایک فقہ کے مطابق نماز ادا

کی، دوسرے دن دوسری فقہ کے مطابق؛ اما لو صلی یوماً

علی مذہب واراد ان یصلی یوماً آخر علی غیرہ فلا

یمنع مہ . (۴)

عبادات میں ”تلفیق“ کی مثال یہ ہے کہ مثلاً وضوء میں

اعضاء وضو کو ملنا امام مالک کے یہاں فرض ہے، امام شافعی کے

یہاں فرض نہیں، اور عورت کو بلا شہوت چھو لینا امام شافعی کے

یہاں ناقض وضو ہے، امام مالک کے نزدیک نہیں، اب کوئی شخص

(۲) معجم لعة الفقہاء ۱۳۳

(۳) رد المحتار ۱/۵۱

(۱) البحر الرائق ۱۱۹/۳

(۳) عقد الحید ۶۳

اعضاء وضو کو ملے بغیر دھوئے اور کہے کہ وہ شوافع کی رائے پر عمل کر رہا ہے اور عورت کو بلا شہوت چھو لے اور وضو نہ کرے کہ وہ مالکیہ کی رائے اختیار کرتا ہے، تو بحیثیت مجموعی اس کا وضو نہ مالکیہ کے یہاں درست ہوا اور نہ شوافع کے یہاں باقی رہا، امام شافعیؒ کے یہاں بالغ لڑکی کا نکاح ولی کی شرکت کے بغیر نہیں ہو سکتا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بغیر ولی کے وہ خود اپنا نکاح کر سکتی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی ضروری ہے، امام مالکؒ کے یہاں مہر نہ ہونے کی شرط لگادی جائے تو نکاح درست نہیں ہوگا، احناف و شوافع کے یہاں ہو جائے گا، اگر ایک شخص بغیر ولی کے، بغیر گواہوں کے اور بغیر مہر کے نکاح کرتا ہے اور ہر مسئلہ میں اس فقیہ کی رائے کو قبول کرتا ہے، جس کی رو سے اس کا نکاح درست ہو جائے تو یہ "تلفیق" ہے۔

ساتویں صدی ہجری سے پہلے فقہاء کے یہاں "تلفیق" کا کوئی ذکر نہیں ملتا، عام طور پر دسویں صدی ہجری کے بعد متاخرین فقہاء نے اس کا ذکر کیا ہے، (۱) حافظ بن حجر نے "تلفیق" کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، (۲) یہی بات علامہ شامیؒ نے لکھی ہے: وان الحكم الملقق باطل بالاجماع، (۳) شیخ علی اجموری شافعی (۴) اور علامہ قرانی مالکی سے بھی تلفیق کی ممانعت نقل کی گئی ہے، (۵) "تلفیق" کی وجہ سے خرق اجماع کی نوبت آتی ہے، مثلاً ایک شخص جسے قئے ہو گئی ہو اور اس نے عورت کو چھو لیا تو احناف اور شوافع کا اتفاق ہے کہ

اس کا وضو ٹوٹ گیا، احناف کے نزدیک قئے کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عورت کو چھونے کی وجہ سے، اب اگر کوئی شخص "قئے" کے مسئلہ میں شوافع کی اتباع کرے اور دوسرے مسئلہ میں احناف کی، تو اس شخص کے نزدیک وضو درست قرار پائے گا، حالانکہ اس شخص کا وضو ٹوٹنے پر دونوں فقہاء کا اجماع ہو چکا ہے، مگر یہ دلیل کئی وجوہ سے صحیح نظر نہیں آتی، اول تو خرق اجماع سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک ہی مسئلہ میں دو رائیں ہوں، کوئی تیسری رائے اختراع نہ کی جائے، یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں، ایک قئے کی وجہ سے نقص وضو اور دوسرے مس مراۃ کی وجہ سے نقص وضو، کا مسئلہ، دوسرے "خرق اجماع" اس وقت ہوگا جب کسی مجمع علیہ حکم کی خلاف ورزی کی جائے، یہاں یہ دونوں مسئلے پہلے ہی سے مختلف فیہ ہیں، اس لئے "خرق اجماع" قرار دینے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں، تیسرے اسباب کے اختلاف کے باوجود بحیثیت مجموعی کسی جزئیہ میں فقہاء کا اتفاق جس کو "اجماع مرکب" کہا جاتا ہے، محض احناف کے یہاں اجماع شمار کیا گیا ہے اور وہ بھی اس اجماع کے درجہ اور حکم میں نہیں، جس پر "اتحاد سبب" کے ساتھ اتفاق کیا جائے۔

اور جہاں تک ابن حجر اور شامی کا دعویٰ ہے کہ "تلفیق" کی حرمت پر اجماع ہے، تو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے کہ اس کو ثابت کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے خود شامی کی "تنقیح حامد" سے نقل کیا ہے کہ شیخ طرطوسی اور ابو السعود اس کو جائز قرار دیتے تھے، یہی بات اب ابن نجیم

(۲) حوالہ سابق

(۳) اصول الفقہ الاسلامی ۱۴۳۲ھ

(۱) اصول الفقہ الاسلامی ۱۴۲۰ھ

(۳) رد المحتار ۵

(۵) تبصیر التحریر ۲۵۴۳

جیسے بلند پایہ حنفی فقیہ نے ”بیع وقف“ کے ایک مسئلہ میں کہی ہے، بزاز یہ میں بھی ”تلفیق“ کو جائز قرار دیا گیا ہے، ابن عرفہ مالکی اور علامہ عودی کی بھی یہی رائے منقول ہے، علامہ بیجوری اور صفحہ ۱۶۱ وغیرہ نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہی نقل کیا ہے اور جواز کو ترجیح دیا ہے۔ (۱) خاتم المحققین علامہ ابن ہمام کا رجحان بھی میرا خیال ہے کہ ”تلفیق“ کے جواز ہی کی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے بعض متاخرین سے تلفیق کی ممانعت نقل کی ہے، لیکن اس پر نہ اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اور نہ اپنے مذاق و مزاج کے مطابق اس پر دلائل قائم کئے ہیں، فرماتے ہیں۔

وقبده متاخر بان لا يترتب عليه ما يمنعانه لمن

قلد الشافعي في عدم الدلك ومالكا في عدم

نفذ اللبس بلا شهوة صلي . (۲)

امام قرانی نے قید لگائی ہے کہ ایسی صورت واقع نہ ہونے پائے جس کو دونوں ہی منع کرتے ہوں، جیسے کہ کوئی شخص (وضو میں) جسم کے نہ ملنے میں شافعی کی اور بلا شہوت عورت کو چھونے کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹنے میں مالک کی تقلید کرے اور نماز ادا کرے۔

”تحریر“ کے شارح امیر بادشاہ نے تلفیق کو جائز قرار دیا ہے، تلفیق کے مانعین کی دلیل اور رائے پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں

وهذا الفارق لانسلم ان يكون موجبا للحكم

بالبطلان وكيف نسلم والمخالفة في بعض
الشروط اهون من المخالفة في الجميع فيلزم
الحكم بالحجة في الاهون بالطريق الاولى
ومن يدعى وجود فارق او وجود دليل
آخر على بطلان صورة التلبيق على خلاف
الصورة الاولى فعليه البرهان . (۳)

ہمیں تسلیم نہیں کہ یہ ایسا فارق ہے کہ حکم کے باطل ہونے کا باعث ہوگا اور اسے کیونکر تسلیم کیا جائے جب کہ تمام شرطوں میں مخالفت بعض شرطوں میں مخالفت سے کم تر ہے، لہذا اس سے کم تر مخالفت کی صورت میں بدرجہ اولیٰ اس عمل کے درست ہونے کا حکم لگایا جانا چاہئے اور جس کا دعویٰ ہے کہ کوئی وجہ فرق یا کوئی اور دلیل پہلی صورت کے برخلاف تلفیق کے باطل ہونے پر موجود ہے تو اسے دلیل پیش کرنی چاہئے۔

یہی رائے شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، اور انہوں نے بڑی قوت اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ پر بحث کی ہے، (۴) — تاہم موجودہ حالات میں حرم و ہوس اور اتباع نفس کا جیسا کچھ غلبہ ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ تلفیق کی ایسی مکمل چھوٹ نہ دیدی جائے، ہاں کہیں کسی مسئلہ میں اجتماعی دقت پیدا ہو جائے، ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ضروری ہو جائے اور صورت حال یہ ہو کہ تلفیق سے بیچ کر اس کا حل کرنا مشکل ہو تو علماء اور اصحاب افتاء اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ

(۲) تیسیر التحرير ۲۵۴/۳

(۳) عقد الحجد ۶۳-۶۴

(۱) اصول الفقہ الاسلامی ۳۹۲-۱۱۴۸

(۴) حوالہ سابق

ایسے مواقع پر اس نقطہ نظر سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ واللہ اعلم

تلفیح

مکجور کے تراور مادہ پودے کے اختلاف کو کہتے ہیں:

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکجور کے باغوں میں یہ عمل کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا ”لقاق“ کوئی چیز نہیں ہے اور میں سمجھتا ہوں اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے (لا اری اللقاق شینا)، چنانچہ لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا، پھر جب اس کی وجہ سے نقصان ہوا اور آپ ﷺ کو اس کی اطلاع دی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا ایسا کیوں ہوا؟ لوگوں نے کہا اس لئے کہ آپ ﷺ نے ”تلفیح“ سے منع فرمایا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: میں نہ کاشتکار ہوں نہ میرے پاس مکجور کے درخت ہی ہیں، تم لوگ ”تلفیح“ کر سکتے ہو۔

یہ حدیث حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، اس میں ”تلفیح“ کی اجازت دیتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے الفاظ یہ ہیں:

فانی الما ظننت ظنا لا نؤا خلدونی بالظن ولكن
اذا احد انکم من الله شینا فخلوا به فانی لن
اکذب علی الله

یہ میرا ذاتی خیال تھا، تم لوگ میرے ذاتی خیال کو نہ لو، لیکن جب میں تم سے اللہ کی طرف سے کوئی حکم بیان کروں تو اسے قبول کر لو کہ میں خدا پر جھوٹ نہیں بول سکتا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ بعض باتیں

اپنے اجتہاد سے بھی فرماتے تھے اور اس میں لغزش بھی ہو سکتی تھی، البتہ آپ ﷺ کی ایسی اجتہادی غلطی کو برقرار نہیں رکھا جاتا، بلکہ اس پر متنبہ کر دیا جاتا ہے۔ (۱)

تلقی

”تلقی“ کے اصل معنی تو ملنے اور ملاقات کرنے کے ہیں۔ فقہ میں ایک مستقل اصطلاح ”تلقی جلب“ کی ہے ”تلقی جلب“ یہ ہے کہ باہر سے یا دیہات سے جو تجارتی قافلے آئیں ان کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی ان کے سامان خرید لئے جائیں اور پھر شہر میں لا کر گراں فروشی کی جائے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، ایک حدیث میں ہے کہ بازار میں مال پہنچنے سے پہلے سودا خرید نہ کر لیا جائے، (۲) ایک اور حدیث میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس طرز عمل سے منع فرماتے ہوئے حکم دیا کہ اس طرح مال خرید لینے کے بعد اگر اہل قافلہ بازار میں خود آ جائیں تو ان کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو خرید و فروخت کے اس معاملے کو کالعدم کر دیں۔ (۳)

اس لئے جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک اس وقت جب اس سے نقصان پہنچے (۴) اس لئے کہ اس کی ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے کہ ایک طرف اہل قافلہ کو نقصان سے بچایا جائے، اس لئے کہ عین ممکن ہے، یہ جتنی خریدار اس کو صحیح اور مروج قیمت سے کم میں دھوکہ دے کر خرید کر لیں اور دوسری طرف اہل شہر کو

(۲) مسلم عن ابن عمر ۴۶۲، باب تحريم تلقی الجلب

(۴) شرح نووی علی مسلم ۴۶۲، ہدایہ ۵۱۳

(۱) ابوبکر حارمی (۵۵۸۴) کتاب الاعتبار ۱۶۶

(۳) حوالہ سابق

نقصان سے بچایا جائے، اس لئے کہ اہل قافلہ خود آئیں تو یمن ممکن ہے کہ کچھ ارزاں فروخت کریں اور شہر والوں کو سہولت حاصل ہو۔ واللہ اعلم

دوسری حدیث جو اوپر ذکر ہوئی اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگر خریدنے والے اہل قافلہ کو دھوکہ دیدیں، پھر خود قافلہ شہر میں آئے اور اس سے معلوم ہو کہ اس نے مجھ سے مروجہ نرخ سے کم میں میرا سامان خرید لیا ہے تو اس کو اختیار ہوگا، چاہے تو اس معاملہ کو مسترد کر دے، چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے، (۱) احناف اس کو محض زجر و توبیخ پر محمول کرتے ہیں۔

تلقین

تلقین کے معنی یاد دہانی اور توجید دہانی کے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مرتے وقت آدمی کو تلقین کا حکم دیا ہے، ایک حدیث میں ہے، کہ مرتے وقت ”لا الہ الا اللہ“ کی تلقین کرو (۲) اور ایک حدیث میں تلقین کے الفاظ اس طرح وارد ہوئے ہیں:

لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم، سبحان اللہ، ب العرش العظیم، الحمد لله رب العالمین، (۳) خدا نے عظیم و کریم کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ کی ذات پاک ہے، جو عرش عظیم کا رب ہے، تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

مگر اس سے کوئی تحدید مقصود نہیں ہے، کلمہ شہادتین کی

تلقین کرائی جائے، تلقین کا طریقہ یہ ہے کہ نزع کی حالت میں بلند آواز سے کلمہ پڑھا جائے، تاکہ وہ بھی اس کی نقل کرنے کی کوشش کرے، مسلسل نہ پڑھے، بلکہ تھوڑے فصل سے پڑھے، اور پڑھنے کو کہے نہیں، بلکہ صرف خود پڑھتا جائے، کہ خدا نخواستہ موت کے وقت شدت تکلیف میں چڑھ کر اس کی زبان سے کوئی نامناسب کلمہ نہ نکل جائے۔ (۴) اس طرح تلقین بالاتفاق مستحب ہے، مگر موت کے بعد یا دفن کے وقت صحیح قول کے مطابق اس طرح تلقین کرنا درست نہیں، (۵) اس لئے کہ موت کے بعد تلقین کرنے پر کوئی روایت اور نص موجود نہیں ہے، عام طور پر لوگوں نے: لقوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله. ”حدیث“ سے استدلال کیا ہے، وہاں ”موتی“ سے حقیقی مردہ مراد نہیں ہے، بلکہ مجازاً قریب الموت شخص کو ”موتی“ کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہے، شیخ ابراہیم حلی کا بیان ہے:

والذى عليه الجمهور ان المراد من الحديث محازاً كما ذكرنا حتى ان من استحب التلقين لم يستدل به الا على تلقية عند الاحتضار. (۶)

بحالت موجودہ چونکہ عموماً اس قسم کا عمل ”بدعت“ کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اس لئے اس کو ممنوع ہی ہونا چاہئے، واللہ اعلم۔

نماشل

علم فرائض کی اصطلاح ہے۔ ایک عدد کے دوسرے

(۲) مسلم ۳۰۰۷، فصل فی تلقین المحتضر

(۳) فتاویٰ ہمدانی ۸۰۱

(۶) غیۃ المستملی ۵۳۳

(۱) شرح نووی علی مسلم

(۳) بی حاحہ ۱۰۴

(۵) حوالہ سابق

عدد سے برابر اور مساوی ہونے کو کہتے ہیں، جیسے تین اور تین،
کون احدهما مساویاً للآخر (۱)

تملیک

مکمل طور پر کسی چیز کا مالک بنادینے کو کہتے ہیں۔

ہبہ، صدقہ، خرید و فروخت، وراثت وغیرہ "تملیک" میں
داخل ہے، اجارہ، عارہ وغیرہ میں چونکہ محض نفع سپرد کیا جاتا ہے،
اس لئے یہ "تملیک" نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں لفظ "تملیک" کے ذریعہ نکاح
منعقد ہو سکتا ہے، مثلاً لڑکی کہے کہ میں نے تم کو مالک بنا دیا،
لڑکے نے کہا میں نے قبول کیا اور دونوں کا ارادہ نکاح کا تھا تو
نکاح ہو گیا۔ (۲)

تمتع

لغوی معنی "قائدہ اٹھانے" کے ہیں۔

اصطلاح میں ایک خاص قسم کے حج کو کہتے ہیں، حج کی
تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک "تمتع" بھی ہے، "میقات" سے
صرف عمرہ کا احرام باندھا جائے اور حرم شریف پہنچ کر
کھول دیا جائے، پھر جب حج کا زمانہ آجائے تو دوبارہ "حج"
کی نیت سے احرام باندھ کر حج کی تکمیل کر لی جائے، حج کی اس
صورت میں چونکہ عمرہ کے بعد احرام کھول لیا جاتا ہے، اور
ممنوعات احرام سے "قائدہ اٹھانے" کا موقع مل جاتا ہے، اس
لئے اس کو تمتع کہتے ہیں۔ تمتع کرنے والے حاجی کو منیٰ

میں دسویں تاریخ کو دوہری عبادت کی انجام دہی کے شکرانہ کے
بہ طور قربانی دینی ہوتی ہے، اس قربانی کو "دم شکر" یا "دم تمتع"
کہتے ہیں۔

امام مالکؒ کے یہاں سب سے افضل حج بھی ہے، امام
ابو حنیفہؒ کے یہاں "قرآن" جس میں میقات سے حج و عمرہ
دونوں کا احرام باندھا جاتا ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں "افراد"
جس میں میقات سے صرف حج کا قصد کیا جاتا ہے، اس
اختلاف کی وجہ راویوں کا اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم کا "واحد حج" جو ۱۰ھ میں ہوا کس نوعیت کا تھا؟
(ہم انشاء اللہ "حج" کے تحت اس موضوع پر گفتگو
کریں گے، تمتع کے احکام کی تفصیل بھی وہیں ذکر کی
جائے گی)۔

تمثال

"تمثال" کے معنی "مجسمہ" کے ہیں، ہر قسم کی تصویر کو بھی
کہہ دیا جاتا ہے۔

قدیم و جدید علماء امت کا مجسمہ کی حرمت پر اتفاق ہے،
رسول اللہ ﷺ نے اس سے بڑی شدت سے منع فرمایا ہے اور سخت
نہمت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا جس گھر میں ایسے مجسمے ہوں،
ان میں فرشتے داخل نہیں ہوتے، (۳) اور ایسے لوگ قیامت کے
دن سب سے شدید عذاب میں مبتلا کئے جائیں گے۔ (۴)

گذشتہ اُمّتوں میں غالباً اس کی اجازت تھی جیسا کہ
حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے، لیکن یہی

(۲) ہدایہ ۲/۲۸۵، کتاب النکاح

(۳) بخاری شریف، حدیث نمبر ۵۹۵، باب عذاب المصورین یوم القیامۃ

(۱) السراجی فی المیراث ۳۲

(۲) بخاری شریف، حدیث نمبر ۵۹۴۹، باب التصاویر

چیز تھی، جو ان اُمتوں کے لئے شخصیت پرستی، شرک اور انبیاء کو خدا کا درجہ دینے کا ایک بڑا سبب اور ذریعہ ثابت ہوئی اور ہمیشہ بت پرستی کا "باب الداخلہ" بنتی رہی، اس لئے اسلام کی آخری شریعت ہونے کا تقاضا تھا کہ اس پر امتناع عائد کر دیا جائے کہ گمراہی کا یہ دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے۔

تمفیل

"تمفیل" نفل سے ہے، "نفل" کے معنی زائد کے ہیں، اس طرح "تمفیل" کے معنی "زیادہ عطا کرنے" کے ہوئے۔ جنگ میں خصوصی انعام

فقہ کی اصطلاح میں "تمفیل" اس کو کہتے ہیں کہ سربراہ مملکت کی جانب سے فوجیوں یا کسی خاص فوج کے لئے مال غنیمت کا کچھ حصہ، یا جو اس کے ہاتھوں قتل ہوا اس کا ذاتی سامان (سلب) بطور انعام بخش کر دیا جائے (۱)۔ اس طرح کے انعامات مقرر کئے جاسکتے ہیں، رسول اللہ ﷺ فوج کے آگے چلنے والے دست (بدو) کو جو دشمن سے نبرد آزما ہو جائے حاصل شدہ مال غنیمت کا چوتھائی حصہ اور واپس ہوتے ہوئے فوج کے پیچھے رہنے والے دست (قنول) کو ایک تہائی دیا کرتے تھے (۲)۔ غزوہ بدر کے موقع سے آپ ﷺ نے ایک کھوار حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بطور انعام مرحمت فرمائی، جو "ذوالفقار" سے موسوم ہے۔ (۳)

اس لئے حسب ضرورت "امیر" کے لئے اس قسم کا ترغیبی اعلان کرنا مستحب ہے، البتہ یہ انعام "نفل مباح" پر ملے گا،

نا جائز قتل جیسے عورت، یا نابالغ بچہ وغیرہ کے قتل پر سپاہی اس کا حق دار نہ ہوگا۔ (۴)

تمیمہ

عربوں میں اسلام سے پہلے یہ رواج تھا کہ لوگ بچوں کو نظر بد سے بچانے کے لئے ان کے گلے میں ایک ڈوری ڈال دیا کرتے تھے، اسی کو "تمیمہ" کہا جاتا تھا، (۵) موجودہ زمانہ میں جو تعویذات استعمال کئے جاتے ہیں، وہ "تمیمہ" ہی کی صورت ہے، اسی سے دوسری قرنی صورت "جھاڑ پھونک" کی ہے، "جھاڑ پھونک" کو حدیث میں "رقیہ" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، آیات قرآنی اور اللہ تعالیٰ سے دعا، کے ذریعہ جھاڑ پھونک بہت سی حدیثوں سے ثابت ہے، اور اس کے جائز ہونے پر قریب قریب تمام ہی علماء کا اتفاق ہے، گو بعض روایتوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس عمل کو بہت زیادہ پسند نہیں فرماتے تھے، جن حدیثوں سے جھاڑ پھونک کا جواز معلوم ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت عائشہؓ کو حکم فرمایا کرتے تھے کہ نظر بد کے دفعیہ کے لئے جھاڑ پھونک کیا کرو۔ (۶)

۲- حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ان کے یہاں ایک باندی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے چہرے پر زردی محسوس کی، آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ اس پر

(۲) ترمذی، عن عبادہ بن صامت، حدیث نمبر ۱۵۶۱، کتاب السیر

(۴) الدر المختار علی هامش الرد ۳۹۳-۳۳۸

(۶) مسلم ۲۲۳/۲، باب استحباب الرقیۃ من العین

(۱) ابو عقی سمی، طلبہ الطلہ

(۳) ترمذی، عن ابن عباس، حدیث نمبر ۱۵۶۱، کتاب السیر

(۵) المسہایہ لابن اثیر ۱۹۷

نظر بد ہے، اس لئے اس کو جھاڑ پھونک کی جائے۔ (۱)
 ۳ - حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مارگزیدہ کو جھاڑ پھونک کرنے کی اجازت دی ہے۔ (۲)
 بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جھاڑ پھونک کرنے کو ناپسند فرمایا ہے، اور اس کو خلاف توکل قرار دیا ہے، من اکتوی او استرقی فہو بری من التوکل۔ (۳)
 لیکن روایات کے مجموعی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام سے پہلے کثرت سے ایسے جھاڑ پھونک مروج تھے، جن میں مشرکانہ الفاظ اور خیالات پائے جاتے تھے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ابتداء میں اس سے منع فرمایا تھا، لیکن بعد میں مشرکانہ الفاظ نہ ہوں تو اس کی اجازت مرحمت فرمادی تھی، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں صراحت موجود ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ آپ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا ہے اور مجھے بکھو جھاڑ نا آتا ہے؟ اس پر آپ ﷺ نے یہ کہتے ہوئے اجازت مرحمت فرمائی کہ جو اپنے بھائی کو فائدہ پہنچانا چاہے اسے پہنچانا چاہئے۔ (۴) لیکن یہ اجازت اسی وقت ہوتی تھی جب آپ ﷺ کو اطمینان ہو جاتا کہ اس میں مشرکانہ فکر و خیال کی آمیزش نہیں ہے، چنانچہ عوف بن مالک اشجعی راوی ہیں کہ ہم زمانہ جاہلیت میں جھاڑ پھونک کیا کرتے

تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں سوال کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جھاڑ پھونک کے کلمات میرے سامنے پیش کرو، اگر ان میں کلمات شرک نہ ہوں تو جھاڑ پھونک میں مضائقہ نہیں، (۵) خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بعض مریضوں کو دعاء پڑھ کر پھونکنا ثابت ہے، (۶) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ بھی مژدوں کو یہی دعاء پڑھ کر پھونکا کرتے تھے۔ (۷)

دوسرا مسئلہ گلے میں تعویذ وغیرہ لٹکانے کا ہے، اس سلسلہ میں بھی حدیثیں مختلف ہیں، زیادہ تر روایتیں اس کی ممانعت کو ظاہر کرتی ہیں، چند روایتیں ملاحظہ ہوں:

- ۱- حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا، جو ”تمیمہ“ لٹکائے اللہ اس کے مقصد کو پورا نہ کرے، من یعلق التمیمۃ فلا اثم اللہ لہ۔ (۸)
- ۲- آپ ﷺ کی خدمت میں نو آدمیوں کی ایک جماعت آئی، آپ ﷺ نے آٹھ سے بیعت لی اور ایک سے بیعت نہیں لی، وجہ دریافت کی گئی تو ارشاد فرمایا کہ اس نے ”تمیمہ“ لٹکا رکھا ہے، تو اس نے توڑ دیا، پھر آپ ﷺ نے بیعت لی اور فرمایا، جس نے ”تمیمہ“ لٹکایا، اس نے شرک کیا، من علق التمیمۃ فقد اشرك۔ (۹)

(۱) مسلم ۲۲۳/۲، باب استحباب الرئیۃ من العین
 (۲) ترمذی ۲۵/۲، بیہ ملاحظہ ہو: بحاری ۸۵۶/۲
 (۳) حوالہ سابق، ابوداؤد ۵۳۲/۲، باب فی تعلیق التمام
 (۴) بحاری ۸۵۵/۲، باب وقیۃ النبی
 (۵) مسند احمد بسند صحیح، مجمع الزوائد ۱۰۳/۵، باب فیمن یعلق التمیمۃ او یحوھا
 (۶) حوالہ سابق، (۲) حوالہ سابق
 (۷) ابوداؤد ۵۴/۲
 (۸) مسند احمد بسند صحیح، مجمع الزوائد ۱۰۳/۵، باب فیمن یعلق التمیمۃ او یحوھا
 (۹) مجمع الزوائد ۱۰۳/۵

۳- ایک صاحب حضرت معبد رحمۃ اللہ علیہ کے پاس عیادت کے لئے گئے اور عرض کیا کہ آپ مجھے تعویذ وغیرہ لٹکا کیوں نہیں دیتے؟ فرمایا کہ موت اس سے زیادہ قریب ہے، میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس نے کوئی چیز لٹکائی وہ اسی کے سپرد کر دیا جاتا ہے، من علق شیئا وکل الیہ۔ (۱)

۴- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کے بازو پر پتیل کا چھد لکھا، آپ ﷺ نے اظہار افسوس کرتے ہوئے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا، واہت (۲) والی بیماری کی وجہ سے لگایا ہے، آپ نے فرمایا کہ جو چیز تمہاری "کنزوری" (دین) میں اضافہ کرے اسے نکال پھینکو، اگر اس کے رہتے ہوئے تم کو موت آئی تو تم کا میاں نہ ہو گے۔ (۳)

۵- امام ابو داؤد شریف کی ایک روایت سے لکھے ہوئے تعویذ کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے، لکھ کر گلے میں لٹکانا خود حضور کے قول و فعل سے ثابت نہیں، ابنتہ صحابی رسول عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ جو بچے اپنی تمیز کو نہیں پہنچے ہوتے تھے، اور غالباً جھڑ پھونک کے مسنون الفاظ ادا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، وہ ان کے گلے میں دعائے کلمہ لکھ کر لٹکا دیتے تھے، روایت مل نظر ہو:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن حده أن رسول

اللہ علیہ وسلم کان يعلمہم من الفرع کلمات اعود بکلمات اللہ التامۃ من عصہ وشر عبادہ ومن ہمرات الشیاطین وان یحصرون وکان عبد اللہ بن عمرو یعلمہن من عقل من بیہ ومن لم یعقل کہ فیعلقہ علیہ (۴)

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کسی بچہ کو خوف کے موقع پر "اعود بکلمات اللہ التامۃ من عصہ وشر عبادہ ومن ہمرات الشیاطین وان یحصرون" پڑھنے کی تعلیم فرمادیتے تھے، چنانچہ حضرت عبد اللہ اپنے بڑے اور کچھ دیگر بچوں کو اسے سکھاتے اور چھوٹے و بڑے بچوں کے گلے میں لکھ کر لٹکا دیا کرتے تھے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے اس عمل کی بنا پر سلف کی ایک جماعت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جھڑ پھونک کرنے کی طرح تعویذ لکھ کر گلے میں لٹکانا بھی جائز ہے اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو حکم جھڑ پھونک کا گذر چکا ہے کہ اگر مشرکانہ کلمات نہ ہوں تو جائز ہے، مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے

فاعلقہ علیہ ای علقہ فی عقبہ ، فیہ دلیل جواز

کتابۃ التعویذ والرقی وتعلیقہا . (۵)

فاعلقہ علیہ یعنی اسے (لکھی ہوئی عبارت کو) بچے

(۱) مجمع الرواۃ ۱۰۳۵، اس حدیث میں جوشیہ اور حافظ کے حوالے سے مزید سمجھے جاتے ہیں۔

(۲) واہت: مضمون و باؤں کے ساتھ ساتھ دین کے معنی میں، غالباً اس کی بنا پر اسے لٹکا جاتا ہے۔

(۳) ابوداؤد ۵۴۳۲، اب کبیر الرقی

(۴) حوالہ سابق، بحوالہ ابن ماجہ و مسند احمد

(۵) بذل المحمود ۱۰۵

کے گلے میں ڈال دیتے، اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ تعویذ کا لکھنا جائز ہے، اور اس کا گردن میں ڈالنا بھی درست ہے۔

نیز شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا ہے: والنعائم جمع نعیمۃ، وال مہرہ ہا کہ زمان در گردن اولاد خود بیا ویزند واعتقاد کنند کہ آن دفع چشم زخم کند و در آویختن تعویذ در گردن و بستن در ہاز و نیز بعضی علماء و راغبین است، اما آن سند سے از حدیث عبد اللہ بن عمر و راست کہ اور ادا عا برائے دفع بے خوابی آموختہ بود و دوسری رضی اللہ عنہ اولاد خود را کہ کلاں بودند بیا موخت و خرداں را در نوشتہ در گردن آویخت۔ (۱)

تمام تہمہ کی جمع ہے، اور وہ مہرے ہیں جن کو عورتیں اپنی اولاد کی گردنوں میں ڈالتی ہیں اور یہ اعتقاد رکھتی ہیں کہ یہ نظر بد کو دور رکھتے ہیں، تعویذ بازو یا گردن میں ڈالنے کے بارے میں بعض علماء کو اعتراض ہے، مگر حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو بے خوابی کے دفع کے لئے دعاء سکھائی تھی، حضرت ابن عمرؓ و اپنی بیوی اولاد کو یہ سکھلا دیا کرتے اور چھوٹے بچوں کی گردنوں میں تعویذ بنا کر ڈال دیا کرتے۔

عالمگیری میں ہے:

واختلف فی الاسترقاء بالقرآن لحوان یقرأ علی المریض واللدوغ وان یکتب فی ورق

وعلق اویکتب فی طست فیصل ویسقی المریض فاباحه عطاء ومجاهد وابو قلابہ وکرہه السحی والبصری کذا فی خزائن الفتاوی . ولاہاس بتعلق التعویذ ولكن یزعه عبد الحلاء والقربان . (۲)

قرآن کے ذریعہ جہاز پھونک، "جیسے مریض یا ڈسے ہوئے شخص پر قرآن پڑھنا یا کانڈ پر لکھ کر لٹکا دینا یا طشت میں لکھ کر دھو کر مریض کو پلایا جانا" میں اختلاف ہے، عطاء، مجاہد اور ابو قلابہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور نخعی اور حسن بصریؒ مکروہ کہتے ہیں، خزائن الفتاویٰ میں ایسا ہی لکھا گیا ہے، تعویذ لٹکانے میں کوئی حرج نہیں، لیکن قضاء حاجت اور ہم بستری کے وقت نکال لے۔

نیز علامہ شامی ناقل ہیں:

اختلف فی الاستشفاء بالقرآن بان یقرأ علی المریض او الملدوغ الفاتحة اویکتب فی ورق ویعلق علیہ اولی طشت وغسل ویسقی وعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یعوذ نفسه وعلی الجواز عمل الناس الیوم وبہ وردت الآثار ولاہاس بان یشد الجنب والحائض التعاویذ علی العضد اذا كانت ملفوفة . (۳)

قرآن کے ذریعہ شفاء حاصل کرنے میں اختلاف ہے، حصول شفاء کی صورت یہ ہے کہ مریض یا ڈسے ہوئے

(۱) اشعة اللمعات ۵۷۲/۳

(۲) فتاویٰ عالمگیری ۲۵۶/۵

(۳) رد المحتار ۲۳۶/۵

فخص پر سورہ فاتحہ پڑھی جائے یا لکھ کر گلے میں لٹکائی جائے یا طشت میں لکھ کر اس کا دھون بیا جائے، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ وہ اپنے آپ کے لئے اللہ سے پناہ چاہتے تھے۔ اب لوگوں کا عمل جواز پر ہے اور اسی کے مطابق آثار وارد ہیں، جنہی اور عائشہ کو بازو پر تعویذ باندھنے میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ تعویذ ملفوف ہو۔

گویا اگر تعویذ کے کلمات مشرکانہ نہ ہوں تو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے عمل سے ایک حد تک اس کی گنجائش نکلتی ہے اور اسی کی طرف فقہاء کا رجحان ہے۔ واللہ اعلم

تعویذ پر اجرت

تعویذ پر اجرت لینے کو عام طور پر فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، اس پر یہ روایت دلیل ہے کہ صحابہؓ کی جماعت سفر پر تھی، وہ قبائل عرب میں سے ایک قبیلہ پر اترے اور ان سے مہمان نوازی کی خواہش کی، مگر ان لوگوں نے میزبانی سے انکار کیا، اتفاق کہ سردار قبیلہ کو سانپ نے ڈس لیا، لوگ صحابہؓ کی خدمت میں گئے کہ کوئی جھاڑ پھونک سے واقف ہو تو جھاڑ پھونک کر دے، بعض صحابہؓ نے کہا میں جھاڑ پھونک کر سکتا ہوں، لیکن چونکہ تم لوگوں نے ہماری میزبانی سے انکار کر دیا تھا، اس لئے اجرت لئے بغیر یہ کام نہیں کریں گے، پھر بکری کے ایک ریوڑ پر معاملہ طے ہوا، صحابہؓ نے سورہ فاتحہ پڑھ کر مار گزیدہ فخص پر دم کئے اور وہ صحت مند ہو گیا، مگر ابھی صحابہؓ نے احتیاطاً بکریاں استعمال نہیں کیں، حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں لے کر آئے اور سارا ماجرا کہہ سنایا، آپ ﷺ نے نہ صرف اس کو حلال قرار دیا، بلکہ ان کی طمأنینہ خاطر کے لئے یہ

بھی ارشاد فرمایا کہ اس میں حصہ میرا بھی لگاؤ، (۱) اسی حدیث کی بنا پر عام طور پر محدثین اور فقہاء نے جھاڑ پھونک پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے، امام نوویؒ نے اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق بتایا ہے، (۲) فقہائے متاخرین نے تعویذ اور گنڈے کو بھی چونکہ جھاڑ پھونک کے حکم میں رکھا ہے، اس لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے تعویذ پر بھی اجرت کی اجازت دی ہے۔

خیال ہوتا ہے کہ ان فقہاء کے دور میں غالباً جھاڑ پھونک، تعویذ اور گنڈے کو بزرگوں نے آج کی طرح کاروبار اور ذریعہ روزگار نہیں بنایا ہوگا، موجودہ دور میں بعض لوگ اسے جس طرح کا پیشہ اور ذریعہ معاش کا درجہ دے چکے ہیں، وہ نہایت خفیس اور مردوت کے خلاف کام نظر آتا ہے، جس حدیث سے اجرت کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے، اس میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ یہ اجرت غیر مسلموں سے لی گئی تھی اور وہ بھی اس بنیاد پر کہ ان لوگوں نے ضیافت سے انکار کر دیا تھا، حالانکہ اس زمانہ میں عام گزرگاہوں پر دکاتوں کی عدم موجودگی اور ہوٹل وغیرہ نوعیت کی کوئی چیز نہ پائے جانے کی وجہ سے مسافر قافلہ کو بھی مقامی آبادی کی میزبانی کے سوا خوراک کی ضروریات پوری کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں تھا، حدیث میں خود اس کی صراحت موجود ہے کہ مقامی لوگوں کے ضیافت سے انکار کرنے کی وجہ سے ہی حضرات صحابہؓ نے ان سے اجرت وصول کی تھی۔

پھر یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہاں جھاڑ پھونک کی اجازت دی، وہاں یہ بات بھی واضح فرمادی کہ اس کا مقصد محض نفع رسانی ہونی چاہئے، کوئی اور

مقصد اس سے متعلق نہ ہو، من استطاع منکم ان ینفع
اخواہ فلینفعہا۔ (۱)

تعویذ اور گنڈے میں بعض بے احتیاطیاں

آج کل تعویذ گنڈوں کے کام کرنے والے بعض ایسی
باتوں کا ارتکاب کر گزرتے ہیں جو شرعاً جائز نہیں، مثلاً غیر محرم
عورتوں کے ساتھ تنہائی، یا ان کے جسم کو ہاتھ لگانا، یا ان کو دیکھنا،
یہ قطعاً جائز نہیں، اسے طبی علاج پر قیاس نہ کرنا چاہئے، طبی علاج
کا تعلق محسوسات سے ہے، اور اس کے لئے بعض دفعہ جسم کو ہاتھ
لگانا یا بیماری کے حصہ کو دیکھنا ضروری ہوتا ہے، جھاڑ پھونک اور
تعویذ بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ سے صحت یا بی کے لئے دعاء کرنا
ہے اور ظاہر ہے کہ خدا انسان کی ہر بیماری اور ہر تکلیف سے آگاہ
ہے، چھو کر یا دیکھ کر کسی خاص حصہ کو متکثف کرنے کا محتاج نہیں،
هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

تاجش

”تاجش“ کے معنی اصل میں ابھارنے اور براہینتہ کرنے
کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ”تاجش“ یہ ہے کہ سامان خرید کرنا
تو ہو مگر محض اس لئے کہ دوسرا خریدار اس کی قیمت بڑھا کر
بولے بڑھ بڑھ کر قیمت بولی جائے (۲) جیسا کہ بسا اوقات
”نیلام“، اور ”ڈاک“ میں مصنوعی طور پر قیمتیں بڑھائی جاتی
ہیں، بعض لوگوں نے بیع کی مبالغہ آمیز تعریف کو بھی ”تاجش“

قرار دیا ہے۔ (۳)

آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۴) اس لئے تمام علماء
کے نزدیک یہ کام حرام اور سخت گناہ کا باعث ہے، اگر تاجر اور
اس کی مشترکہ سازش ہے تو دونوں اور اگر تاجر کا تعلق نہ ہو تو بولی
بولنے والا گنہگار ہوگا، البتہ بیع جائز، لیکن مکروہ ہوگی۔ (۵)

فحش (کھانا)

کھانسنے کو کہتے ہیں۔ جان بوجھ کر نماز میں کھانا
مکروہ ہے، بلا ارادہ اور مجبوراً کھانسنے میں کوئی مضائقہ نہیں، نماز
پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ (۶)
یہاں تک کہ اگر بلا عذر اس طرح کھانسنے کہ مسلسل
کھانیوں سے لفظ بن جائے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے
نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی۔ (۷)
(تفصیل خود صلوٰۃ میں مذکور ہوگی)۔

نجیز

”نجیز“ کے معنی نقد اور حاضر ہونے کے ہیں، ایک حدیث
میں سکوں کی سکوں سے خرید و فروخت کی ممانعت کرتے ہوئے
حضور اکرم ﷺ کے الفاظ اس طرح منقول ہیں: الا ناجزاً
بناجز۔

(سوائے اس کے کہ دونوں طرف سے نقد پیش ہو)۔

(۲) شرح نووی علی مسلم ۳/۲

(۳) بخاری عن ابی ہریرہ، مسلم عن ابن عمر، کتاب البیوع

(۶) فتاویٰ عالمگیری ۵۶/۱

(۱) مسلم شریف ۲۳۳/۲

(۳) حوالہ سابق

(۵) شرح مسلم للنووی ۳/۲، ہدایہ ۵۰۶۳

(۷) ہدایہ ۱۱۳/۱، باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا

کفارہ واجب ہونے کا سبب ہے، لہذا اگر کوئی شخص رمضان میں جماع کر لے تو کفارہ واجب ہوگا، کھاپی کر روزہ توڑ لے تو واجب نہ ہوگا۔ (۱)

طلاق

فرائض کی ایک اصطلاح ہے، جس میں ایک عدد کم اور دوسرا عدد زیادہ کا ہو، کم والا عدد زیادہ والے کو تقسیم کر کے ختم تو نہیں کر سکتا ہو، مگر کوئی تیسرا عدد ان میں سے دونوں کو تقسیم کر دے، جیسے آٹھ اور بارہ کہ یہ دونوں ایک دوسرے کو اس طرح تقسیم نہیں کر سکتے کہ دو بالکل ختم ہو جائے، البتہ چار کا عدد ان دونوں کو تقسیم کر سکتا ہے۔ (۲)

توی

مال ہلاک ہو جانے کو کہتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں ایک مسئلہ ”حوالہ“ کا آتا ہے، حوالہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مقروض کی قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری اس طرح قبول کر لے کہ مقروض بری الذمہ ہو جائے، اصول یہ ہے کہ اس کے بعد صاحب قرض مقروض سے مطالبہ کا کوئی حق نہیں رکھتا، بلکہ کلیتہً اس کا ذمہ دار تیسرا شخص ہو جاتا ہے، جس نے یہ ذمہ داری قبول کی ہے، ہاں اس وقت مقروض سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ جب اس کو اپنے حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو جائے فقہاء کے الفاظ میں ”ان بتوی حقہ“۔

یہ حق کا ضائع ہونا (توی) امام ابو حنیفہ کے یہاں دو

اسی لئے کسی شرط کے بغیر فی الفور طلاق دینے کو ”تجیز“ اور ایسی طلاق کو ”طلاق منجز“ کہتے ہیں، اس کے مقابلہ ”تعلیق“ اور مشروط طلاق کے لئے ”طلاق معلق“ کا لفظ بولا جاتا ہے، طلاق منجز کی وجہ سے عورت پر فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

تنقیح مناط

کسی خاص واقعہ میں کوئی حکم دیا گیا ہوتا ہم شریعت اس حکم کو اسی واقعہ کے ساتھ مخصوص کرنا نہیں چاہتی ہے، بلکہ اس کو ایک قاعدہ کلیہ بنانا چاہتی ہے، پھر اس واقعہ خاص میں مختلف اوصاف ہیں، جن میں بعض علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض نہیں رکھتے، مجتہد ان کے درمیان سے اس مناسب وصف کو ڈھونڈ نکالتا ہے، جس سے وہ حکم متعلق ہونا چاہئے، اس کا نام ”تنقیح مناط“ ہے۔

مثلاً عہد رسالت میں دیہاتی نے اپنی بیوی سے دن میں جماع کر لیا تو آپ ﷺ نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا، اس واقعہ میں کئی باتیں جمع ہو گئی ہیں، اس شخص کا دیہاتی ہونا، اس کا اہل یعنی عاقل و بالغ ہونا، اس کا جان بوجھ کر اس طرح کا عمل کرنا، یا رمضان میں ہونا، اب سوال یہ ہے کہ ان میں کون سا وصف ہے، جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا، تو امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ نے اس وصف کو علت بنایا کہ اس شخص نے قصد رمضان کا روزہ توڑ لیا، اس لئے اب جس طور بھی کوئی شخص قصداً اور عمدہ روزہ توڑ لے اس پر کفارہ واجب ہوگا، امام شافعیؒ و احمدؒ نے یوں تنقیح کی کہ اس کا رمضان میں جماع کرنا

تورک

”تورک“ کے معنی سرین کے ہیں، اس لئے سرین پر بیٹھنے کو ”تورک“ کہتے ہیں۔

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ

امام مالکؒ کے یہاں نماز میں قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں سرین پر بیٹھا جائے گا، یعنی تورک کیا جائے گا، ان کی دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ نماز کی سنت یہ ہے کہ دائیں پاؤں کو کھڑا رکھا جائے، بائیں پاؤں دوہرا کر لیا جائے اور سرین کے بائیں حصہ پر بیٹھا جائے، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں دونوں ”قعدہ“ میں دایاں پاؤں کھڑا رکھا جائے گا اور بائیں پاؤں بچھا کر اسی پر سرین رکھی جائے گی، اس طریقہ کو ”افتراش“ کہتے ہیں اور یہ طریقہ وائل بن حجرؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قعدہ اولیٰ میں ”افتراش“ کیا جائے گا اور قعدہ اخیرہ میں ”تورک“، اور یہ تفصیل ابو حمید ساعدی کی اس روایت سے ثابت ہے کہ جس میں حضور ﷺ کی نماز کا طریقہ بتایا گیا ہے۔

اس طرح امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ نے ایک ایک روایت کو ترجیح دی ہے، امام شافعیؒ نے دونوں میں موافقت کی صورت پیدا کی ہے، اور امام ابن جریر طبری اس کو اختیار پر محمول کرتے ہیں کہ یہ دونوں ہی صورتیں یکساں ہیں۔ (۲)

”تورک“ میں چونکہ پردہ زیادہ ہے، اس لئے عورتوں کے

صورتوں میں ہوگا، ایک اس وقت جب ذمہ داری قبول کرنے والا انکار کر جائے کہ اس نے ایسی کوئی ذمہ داری قبول کی ہے اور صاحب قرض اس موقف میں نہ ہو، کہ اپنا دعویٰ ثابت کر سکے، دوسرے وہ اس طرح مفلس اور قلاش ہو کر مر رہا ہو کہ نہ کوئی جائیداد چھوڑ کر جا رہا ہو اور نہ کسی کو ان حقوق کے لئے کفیل اور ذمہ دار بنا کر، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں ایک اور صورت ہے، وہ یہ کہ قاضی زندہ کی ہی میں اس کی معاشی ابتری کے پیش نظر اسے مفلس قرار دیدے۔ (۱)

توجیہ

لغوی معنی کسی خاص سمت میں متوجہ ہونے یا کرنے کے ہیں:

فقہ کی کتابوں میں قریب الموت آدمی کے لئے ”توجیہ“ کا ذکر ملتا ہے، یعنی آدمی موت کے قریب ہو جائے تو اس کو دائیں کروٹ پر اس طرح لٹانا چاہئے کہ چہرہ قبلہ کی سمت ہو، یہ اس وقت ہے جب اس میں کوئی مشقت نہ ہو، اگر اس طرح کروٹ کرنے میں مشقت اور تکلیف ہو تو ضروری نہیں ہے، (۲) (قریب موت کی علامات کا ذکر ”احتضار“ کے تحت کیا جا چکا ہے) خود رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے بشیر بن براء بن معرور کو موت کے وقت قبلہ رخ کرنے کا حکم فرمایا جو قبیلہ بنو سلمہ سے تعلق رکھتے تھے اور وہ پہلے شخص تھے جن کو موت کے قریب قبلہ کی طرف کیا گیا۔ (۳)

(۲) فتاویٰ ہندیہ ۸۰۶/۱، الفصل الاول فی المحتضر

(۳) بدایۃ المجتہد ۱۳۵/۱، مختصر الام للزمزنی ۱۵

(۱) قدوری ۱۳۱، در مختار علی هامش الرد ۲۹۲/۴

(۳) المختصر من المختصر ۱۰۴/۱، فی توجیہ المحتضر القبلة

لئے امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بھی ”تورک“ ہی بہتر ہے۔ (۱)

توریہ

”توریہ“ یہ ہے کہ بولنے والا اپنی بات سے خلاف ظاہر مفہوم مراد لے، جس کی اس میں گنجائش پائی جاتی ہو، ضرورتاً اس انداز کی گفتگو کرنا درست ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جب ان کی قوم نے تہوار میں چلنے اور عید منانے کی خواہش کی تھی، تو انہوں نے جواب دیا، ”انی سفیم“ (مقات ۸) ”میں بیمار ہوں“ یہ گویا ایک طرح کا ”توریہ“ ہی تھا جس میں قلبی تکلیف اور ولی رنج کا اظہار مقصود تھا، غزوات میں رسول اللہ ﷺ کا یہی طریقہ تھا کہ جہاں کا قصد ہوتا وہاں لفظوں میں وہاں کا نام نہیں لیتے، بہم انداز میں کہتے کہ ”فلاں طرف کا قصد ہے“ (۲) ہجرت کے موقع سے جب آپ ﷺ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہما مدینہ تشریف لارہے تھے، ایک شخص نے آپ ﷺ کے بارے میں دریافت کیا کہ کون ہیں؟ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہادی ہیں، جو مجھے راہ بتاتے ہیں۔ (۳) بعض لوگوں نے سمجھا کہ عربی زبان میں ”ہادی“ قافلہ کو راستہ بتانے والے کو بھی کہتے تھے، یہ ”توریہ“ تھا، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا مقصود تھا کہ مجھے آخرت اور حق کی راہ دکھاتے ہیں۔

توکیل

توکیل کے معنی دوسرے کو وکیل اور ذمہ دار بنانے کے ہیں،

ہر ایسے معاملے میں توکیل درست ہے جس کو انسان خود انجام دینے کا حق رکھتا ہو، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم ابن حزام رضی اللہ عنہ کو قربانی کا جانور خریدنے کے سلسلے میں وکیل بنایا (۴) اسی طرح حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کو بھی ایک دفعہ جانور خریدنے کا وکیل بنایا ہے (۵) اس کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے نکاح کا وکیل عمر ابن ابی سلمہؓ کو بنایا۔

نزاعی معاملات میں بھی اگر کوئی شخص عدلیہ میں کسی کو اپنی طرف سے وکیل بنائے تو درست ہے، سوائے حدود و قصاص کے، ان سنگین سزاؤں میں صاحب واقعہ کی موجودگی ضروری ہے۔ وکیل اسی شخص کو بنایا جاسکتا ہے، جو اس معاملے کو سمجھتا ہو اور اس کو انجام دے سکتا ہو۔ (۶)

(مسائل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”وکالت“ اور ”وکیل“)

تولیہ

کسی چیز کو اسی قیمت میں فروخت کرنے کا نام ہے جس میں خرید کی گئی ہے۔ خود حدیث سے اس کا ثبوت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ”تولیہ“ شرکت اور اقالہ (بیع توڑ دینا) برابر ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں (۷) ”بیع تولیہ“ ایسی ہی چیز میں درست ہے، جس میں کسی ”مثلی چیز“ کو قیمت بتایا گیا ہو۔

اسی طرح خرید و فروخت کرنے کے معاملہ میں ضروری ہے کہ بیچنے والا ٹھیک وہی قیمت بتائے جس میں اس نے خرید کی

(۱) ہدایہ ۹۳/۱

(۲) بخاری، عن عبدالرحمن ۶۳۴/۲

(۳) بخاری ۳۱۹/۱، حدیث نمبر ۳۹۱۱

(۴) ابو داؤد ۴۸۰۶/۲، باب فی المضارب یحالف

(۵) حوالہ سابق

(۶) ملخص از: ہدایہ ۱۷۹/۳، باب الوکالة

(۷) الدرر فی تخریج احادیث الہدایہ ۵۵، بحوالہ مسند عبدالرزاق

ہے، اگر زیادہ قیمت بتادے، پھر بعد کو خریدار کو اس کی اطلاع ہو تو اتنی مقدار قیمت میں سے کم کر دی جائیگی، مثلاً کہا کہ یہ سامان دس روپے میں میں نے خریدا کیا ہے، اور دو روپے نفع کے ساتھ بارہ روپے میں فروخت کر رہا ہوں، اب اگر بعد کو معلوم ہوا کہ اس نے اُسے سات ہی روپے میں خریدا ہے تو اسے تین روپے واپس کرنے ہوں گے۔

واضح ہو کہ سامان خریدنے کے بعد اس میں جو خرید پیسے خرچ ہوئے ہوں، مثلاً کپڑا خریدا اور اسے سلایا، کھانے کی چیزیں خریدیں اور قلی کے ذریعہ اپنی منزل تک لایا، تو اس میں آمد و رفت پر جو اخراجات صرف ہوئے اس کو جوڑ کر قیمت بنا سکتا ہے، مثلاً پانچ روپے میں کوئی چیز لی اور اس پر مزید ایک روپیہ خرچ ہوا تو یوں کہے کہ یہ سامان چھ روپے میں پڑا، اور یہ بیع تولیہ ہی ہوگی۔ (۱)



رات گئے جاگنے اور بیدار ہونے کو کہتے ہیں، (۲) ”تہجد“ ایک اہم ترین نماز ہے، آنحضور ﷺ کے لئے تو خصوصی طور پر ”فرض“ تھی (۳) مگر امت کے لئے مستنون اور بے پناہ اجر و

ثواب کی حامل ہے، اس نماز کے لئے حدیث میں ”تہجد“ کا لفظ بھی آیا ہے (۴) اور زیادہ تر ”صلوۃ لیل“ کا، آپ ﷺ نے فرمایا یہ نماز صالحین کا طریقہ رہا ہے، اللہ سے قربت کا، گناہوں سے بچنے کا اور برائیوں کے کفارہ ادا کرنے کا ذریعہ ہے (۵) حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ یہی نصف شب کا وقت ہوتا ہے، جب پروردگار اپنے بندوں سے بہت قریب ہوتا ہے، اس لئے اگر ہو سکے تو تم اس وقت اللہ تعالیٰ کو یاد کیا کرو (۶) اور یہ کہ اللہ کے نزدیک محبوب ترین نماز حضرت داؤد علیہ السلام کی ہے اور وہ نصف شب میں نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔ (۷) رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ ابتدائی شب میں سو جاتے اور اخیر حصہ میں بیدار ہو کر مصروف عبادت ہوتے۔ (۸)

نماز تہجد کے لئے کوئی خاص تعداد متعین نہیں ہے، کم سے کم دو رکعت پڑھی جائے گی، حضور اکرم ﷺ سے دو رکعت بھی ثابت ہے، (۹) چار رکعت بھی (۱۰) کبھی چھ اور آٹھ بھی (۱۱) اور بعض احادیث سے آپ ﷺ کا دس رکعت پڑھنا بھی معلوم ہوتا ہے (۱۲) ان نمازوں میں اکثر آپ ﷺ لمبی قرأت فرماتے، ایک دفعہ تو چار رکعت میں البقرہ، آل عمران، النساء اور مائدہ یا انعام مکمل پڑھی، (۱۳) رکوع اور سجدہ بھی طویل فرماتے۔ (۱۴)

(۲) مختار الصحاح

(۳) بخاری ۱۵۱/۱، کتاب التہجد

(۴) ترمذی ۱۰۰/۱، باب نزول الرب

(۵) بخاری ۱۵۴/۱، عن عائشہ

(۶) ابوداؤد ۱۵۴/۱، عن حدیقہ

(۷) مسلم عن زید بن خالد جہمی، علامہ کشمیری نے ذکر کیا ہے کہ بعض روایات

(۸) مسلم عن ابن عباس

(۱) ملخص از: ہدایہ ۵۵/۳، باب المراجعة والتولیہ

(۲) بنی اسرائیل ۷۹

(۳) ترمذی ۹۸/۱، باب ما جاء فی فصل صلاة اللیل

(۴) بخاری ۱۵۴/۱

(۵) ترمذی، حدیث نمبر ۴۳۷، باب صلاة اللیل

(۶) بخاری ۲۵۴/۱، باب صلاة اللیل

(۷) میں ۱۲ اور ۱۳ رکعت کا بھی ذکر ہے، لیکن محدثین کو اس کی سند میں کلام ہے، العرف الشدی مع الترمذی ۱۰۱/۱

(۸) مسلم ۴۵۳/۱، باب صلاة اللیل

(تیمم کی جماعت کے لئے ملاحظہ ہو: جماعت)

تیمم

”تیمم“ کے معنی دائیں کے ہیں، اسی سے ”تیمم“ ہے۔ جس سے مراد کسی کام کو دائیں حصہ سے کرنے کے ہیں، رسول اللہ ﷺ ہر اچھی چیز کے دائیں حصہ سے آغاز کو پسند فرماتے تھے، مثلاً وضو وغیرہ پاکی حاصل کرنے میں پہلے دائیں حصہ کو دھونا، کھجور کھانے کے وقت پہلے دائیں جانب کھجور کھانا اور پہلے دائیں پاؤں میں جوتا پہننا، (۱) اور جوتا نکالنے میں پہلے بائیں پاؤں سے نکالا جائے، (۲) انگوٹھی بھی دائیں ہاتھ میں پہننی چاہئے، حضور اکرم ﷺ کا یہی عمل تھا۔ (۳)

اسی طرح کھانے کے لئے دائیں ہاتھ کا استعمال (۴) پہلے دائیں آنکھ میں سرمہ لگانا (۵) اور کپڑے پہنتے وقت پہلے دایاں ہاتھ اور پاؤں داخل کرنا (۶) آداب میں داخل ہے۔ مسجد میں داخل ہوتے ہوئے پہلے دایاں پاؤں رکھے اور نکلتے ہوئے بعد میں دایاں پاؤں نکالے۔ (۷) جب کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے ہوئے بعد میں دایاں پاؤں رکھے، اور نکلتے ہوئے پہلے نکالے، جیسا کہ بعض احادیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے۔ (۸) کئی آدمی بیٹھے ہوں اور کوئی چیز تقسیم کی جائے تو بہتر ہے کہ دائیں جانب سے بالترتیب تقسیم عمل میں آئے (۹) اور اگر

ایک شخص کے پاس کوئی چیز ہو، جو ایک سے زیادہ آدمی کو نہ دی جاسکتی ہو تو دائیں جانب والا زیادہ مستحق ہے، چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے اسی بنا پر ایک دفعہ اپنا بچا ہوا دودھ ایک دیہاتی کو دیا، جو دائیں جانب تھے، اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کو نہ دے سکے، جو بائیں طرف تھے۔ (۱۰)



اسلام ایسا فطری دین ہے، جس میں کہیں کوئی ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے، جو انسان کے لئے ناقابلِ تحمل اور اس کی صلاحیت اور قوت سے زیادہ ہو، تیمم اسی کی ایک نظیر ہے، بعض چیزیں ایسی ہیں کہ شریعت میں ان کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے، اسی طرح کچھ اور باتیں ہیں، جن کے پیش آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وضو اور غسل دونوں کے لئے پانی کا استعمال ناگزیر ہے، لیکن بعض حالات میں آدمی کے لئے اس کا استعمال ممکن نہیں ہوتا، ایسے مواقع کے لئے شریعت نے ”تیمم“ کی منجائش رکھی ہے، تیمم کے سلسلے میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت نازل ہوئی:

”اگر تم بیمار یا سفر کی حالت میں ہو، یا تم میں سے کوئی قضاء حاجت کر کے آیا ہو یا بیوی سے ہم بستری کی ہو، پھر قوم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے اس طرح تیمم کرو کہ اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرو، بلاشبہ اللہ معاف کرنے والا اور درگزر

(۲) حوالہ سابق

(۱) شمائل ترمذی ۶

(۳) ابو داؤد، عن ابن عمر ۵۳۰۲

(۴) حوالہ سابق

(۵) ترمذی، حوالہ سابق، ۱۰۹۱، بحاری، کتاب اللباس، حدیث نمبر ۵۸۵۳

(۶) بحاری ۵۸۵۲، عن انس بن مالک

(۷) الصغریٰ ۱۰۹۱

(۸) اعلام السنن، حوالہ مسند احمد، عن حفصہ، حدیث نمبر ۴۵۲، (۹) شمائل ترمذی ۱۳، باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ ﷺ

(۱۰) ترمذی ۱۱۰۳، باب ما جاء ان الایمن احق بالشرب

کرنے والا ہے۔ (النساء: ۴۳)

تیمم کے معنی ارادہ کرنے کے ہیں، شریعت میں پاکی کے ارادہ سے پاک مٹی سے چہرہ اور ہاتھوں کا مسح کرنے کو کہتے ہیں۔

فرض اور سنتیں

تیمم میں تین چیزیں فرض ہیں، سب سے پہلے نیت کرنا پھر دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر چہرہ پر اس طرح ملنا کہ کہیں بال برابر جگہ باقی نہ رہے، تیسرے دوبارہ ہاتھ مار کر دونوں ہاتھوں کو کہنوں سمیت اسی طرح ملنا۔ "نیت" سے مراد یہ ہے کہ کسی ایسی عبادت کے لئے تیمم کی نیت کی جائے، جو بجائے خود مقصود ہے، اور اس کے لئے وضو کرنا بھی ضروری ہے، مثلاً نماز، سجدہ تلاوت، اگر کسی ایسی چیز کے لئے تیمم کیا، جو خود مقصود نہیں، بلکہ محض دوسری عبادتوں کے لئے وسیلہ ہے، مثلاً قرآن کا چھونا، قبروں کی زیارت، مردہ کی تدفین وغیرہ، تو اس سے نماز نہیں پڑھی جاسکتی، اسی طرح ایسی عبادتیں جو ہیں تو مقصود مگر ان کے لئے وضو ضروری نہیں ہوتا، جیسے زبانی قرآن مجید پڑھنا، اس کی نیت سے کیا گیا تیمم بھی نماز کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

تیمم کے مسح میں پلوں کا اوپری حصہ بھنویں، داڑھی کے بال اور کان کا درمیانی حصہ، ناک کے دونوں سوراخ کے درمیان کی دیوار کا ظاہری حصہ اور انگلیوں کا خلال بھی داخل ہے، اور انگلیوں کا نکالنا بھی ضروری ہے، تیمم میں ضروری ہے کہ کم از کم تین انگلیوں سے مسح کیا جائے تین سے کم انگلیوں سے مسح کرنا کافی نہیں۔

تیمم میں شروع میں "بسم اللہ" کرنا، زیادہ مٹی لگ گئی ہو تو اس کو جھاڑ دینا، پہلے دایاں، پھر بائیں ہاتھ ملنا اور داڑھیوں

کا خلال کرنا مستنون ہے۔

کن چیزوں سے تیمم جائز ہے؟

پاک مٹی کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہر ایسی چیز سے تیمم کیا جاسکتا ہے، جو جلانے کی وجہ سے پھلے نہیں اور خاکستر نہ بنے، اس طرح لوہا، سونا، چاندی، اور لکڑی وغیرہ سے تیمم درست نہ ہوگا کہ پہلی تین چیز پھل جاتی ہیں اور لکڑی راکھ بن جاتی ہے۔ جن چیزوں سے تیمم جائز ہے، ان میں ریت، پتھر، کنکر، مٹی کی خام یا پختہ اینٹ وغیرہ داخل ہے، لکڑی پر اگر غبار پڑا ہو تو اس پر بھی تیمم ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر خود اپنے جسم پر ریت پڑ گئی ہو اور "اعضاء تیمم" چہرہ اور دونوں ہاتھ کو اچھی طرح مل لیا گیا تو کافی ہے۔

تیمم کی شرطیں

تیمم کب جائز ہوگا؟ ان کی شرطوں کا حاصل یہ ہے کہ دو صورتوں میں تیمم کیا جاسکتا ہے، اول اس وقت جب پانی موجود ہی نہ ہو۔ دوسرے پانی موجود ہو مگر اس کا استعمال کسی وجہ سے ممکن نہ ہو، مثلاً بیماری بڑھ جانے کا یا بیمار پڑ جانے کا اندیشہ ہو، یا راستہ میں کسی دشمن یا درندہ کا خطرہ ہو، یا یہ خطرہ ہو کہ ٹرین کھل جائے گی، اور وہ پکڑ نہ سکے گا۔

پانی موجود نہ ہونا اس وقت سمجھا جائے گا جب پانی ایک میل یا اس سے زیادہ دوری پر ہو، یا پانی تو پاس ہی ہو، مگر ڈول وغیرہ نہ ہونے کی وجہ سے نکالنا ممکن نہ ہو، یا تھوڑا سا پانی ہو کہ اگر وضو کر لے تو پینے کا پانی نہ رہے گا، یا ٹرین اور ہوائی جہاز وغیرہ میں ہو اور اندر پانی دستیاب نہ ہو، تو ان تمام صورتوں میں تیمم درست ہوگا۔

پانی کے استعمال سے مجبور ہونا اس وقت سمجھا جائے گا جب بیمار پڑ جائے، یا بیماری بڑھ جانے کا قوی اندیشہ ہو، محض وہم اور شبہ کی وجہ سے تیمم درست نہ ہوگا، نزلاوی حراج والوں کو چاہئے کہ سرد پانی موافق نہ آتا ہو تو گرم پانی سے وضو اور غسل کریں۔

نواقض تیمم

- ۱- جن چیزوں کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے انہیں سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے۔
- ۲- جن چیزوں کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے، وہ بھی تیمم کو توڑ دیتی ہیں۔
- ۳- اگر پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا تھا تو پانی ملتے ہی تیمم ٹوٹ جائے گا۔ (۱)
- ۴- اگر کسی اور عذر کی وجہ سے تیمم کیا تھا، تو جو نبی وہ عذر ختم ہوگا تیمم بھی جاتا رہے گا۔

تیمم غسل کا بھی بدل ہے

جس طرح وضو کے بجائے تیمم کیا جاسکتا ہے، اسی طرح غسل کی جگہ بھی، اور اس کا تیمم بھی اسی طرح ہوگا، چنانچہ قرآن کی مذکورہ آیت میں بیوی سے مباشرت کے بعد بھی ضرورتاً تیمم کو کافی قرار دیا گیا ہے اور احادیث میں بھی اس کا ثبوت ہے۔

ٹرین میں تیمم

تیمم کن چیزوں سے کیا جاسکتا ہے؟ اس کا ذکر کیا جا چکا ہے، لہذا ٹرین کی لکڑی اور لوہے کی دیوار پر تیمم درست نہ ہوگا،

البتہ اگر اس پر غبار موجود ہو تو تیمم کیا جاسکتا ہے، یہی حکم بس کا ہے، اسی طرح اگر ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ نہ پانی ہی میسر ہو اور نہ مٹی، اور نماز کا وقت ختم ہونے تک اترنے یا مٹی یا پانی ملنے کا بھی امکان نہ ہو تو ایسے آدمی کو چاہئے کہ بلا وضو و غسل نماز ادا کر لے اور بہتر ہے کہ بعد میں نماز لوٹا لے، ایسے آدمی کو "فاقدا الطہورین" کہا جاتا ہے۔ (۲)

دیگر فقہاء کی رائیں

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کسی نماز کے لئے اس کا وقت داخل ہونے کے بعد ہی تیمم کیا جاسکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور بعض فقہاء کے یہاں وقت آنے کی کوئی قید نہیں ہے، ابن رشد نے بھی اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے پر امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں خالص "پودہ خیز" مٹی سے ہی تیمم درست ہوگا، امام احمدؒ کے اقوال کسی قدر مختلف ہیں، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں تو ایسی مٹی سے تیمم کرنا چاہئے جو پودوں کو بار آور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، لیکن اگر ایسی مٹی میسر نہ ہو تو گرد و غبار سے اور زمین شور سے بھی تیمم کیا جاسکتا ہے، (۳) امام مالکؒ کے یہاں سطح زمین پر آنے والی تمام چیزوں کنکری، گرد و مٹی وغیرہ سے اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں "جنس ارض" سے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں ہر نماز کے لئے علاحدہ تیمم کرنا ہوگا۔ (۴)



(۱) یہ تمام مسائل فتاویٰ عالمگیری ۱۲/۱-۱۶، خلاصۃ الفتاویٰ ۳۱۱-۳۹، قدوری ۱۰-۱۱، ابواب تیمم سے ماخوذ ہیں۔

(۲) فاقدا الطہورین کے احکام میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، "طہارت" کے تحت ان کا ذکر ہوگا۔

(۳) المغنی ۲۶۱-۳۲۳، یہ تحقیق عبد اللہ بن عبد المحسن ترکی (۴) بدایۃ المجتہد ۶۵۱-۷۳، کتاب التیمم

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.